# Maske und Scham bei Nietzsche

## Ein Beitrag zur Psychologie seines Schaffens

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel

von

Achim Fürstenthal
(Berlin)

Basel 1940

Basler Druck- und Verlagsanstalt

# Maske und Scham bei Nietzsche

## Ein Beitrag zur Psychologie seines Schaffens

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel

von

Achim Fürstenthal
(Berlin)

Basel 1940

Basler Druck- und Verlagsanstalt

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel auf Antrag der Herren Professoren Dr. Paul Häberlin und Dr. Herman Schmalenbach.

Basel, den 6. März 1940.

*Professor Dr. E. Bonjour*,
Dekan.

# Inhaltsübersicht


Seite

Einleitung . . . . . 5

Teil I. Grundzüge des Maskenwesens

1. Kapitel: Das Problem der Aussage
   a) Absolutheit und Gegensatz . . . . . 7
   b) Die Lehren . . . . . 8

2. Kapitel: Das Problem der Haltung
   a) Von der Weisheitsmeinung . . . . . 12
   b) „Menschliches, Allzumenschliches I“ . . . . . 12
   c) „Menschliches, Allzumenschliches III“ . . . . . 15
   d) „Menschliches, Allzumenschliches IV“ u. f. . . . 16
   e) Vom „Menschlichen, Allzumenschlichen“ zur „fröhlichen Wissenschaft“ . . . . . 18
   f) Von den Widersprüchen . . . . . 19

3. Kapitel: Die Haltung des Schweigens
   a) Gründe gegen das Wort . . . . . 20
   b) Das Ausweichen vor der totalen Schweigsamkeit 20
   c) Die Durchkreuzung des partiellen Schweigens . . . 22

Teil II. Formen der Maskenproblematik

4. Kapitel: Die Bindung an Wagner
   a) Nietzsches Auffassung . . . . . 23
   b) Die Glaubensbeziehung . . . . . 24
   c) Glaube und Rausch . . . . . 24
   d) Die Nachfolge . . . . . 26

5. Kapitel: Die Lösung von Wagner
   a) Erste Vorbehalte . . . . . 27
   b) Widerstände und Selbstkritik . . . . . 28
   c) Der entscheidende Einwand . . . . . 29
   d) Die Krankheit . . . . . 30

6. Kapitel: Glaube und Wahrheit
   a) Der Positivismus als Rettung . . . . . 32
   b) Bejahende Skepsis . . . . . 33
   c) Die Rolle der Freunde . . . . . 34
   d) Verkündung, Erfolg, Wahnsinn . . . . . 36

Seite

Teil III. Scham

7. Kapitel: Das Problem der Scham während der Wagner-Periode
   a) Der Musiker als Schriftsteller . . . . . 37
   b) Der dionysische Philosoph als Schriftsteller . . 38
   c) Der dithyrambische Dramatiker . . . . . 39

8. Kapitel: Ontologie der Scham
   a) Kein: Jenseits der Scham . . . . . 41
   b) Ableitung und Begriff der Scham . . . . . 42
   c) Scham und Maske . . . . . 43

9. Kapitel: Moralkritik der Scham
   a) Die negative Scham . . . . . 46
   b) Die Schamlosigkeit . . . . . 47

10. Kapitel: Aesthetik der Scham
   a) Die Scham des Künstlers . . . . . 49
   b) Die Schamlosigkeit des Künstlers . . . . . 50
   c) Scham und Leidenschaft . . . . . 53

Teil IV. Zusammenhang der Motive

11. Kapitel: Die drei Masken und ihre Begründung in der Scham
   a) Oberflächlichkeit . . . . . 55
   b) Gemeinheit . . . . . 57
   c) Härte . . . . . 57

12. Kapitel: Philosophische Bedeutung der Typologie von Maske und Scham
   a) Der Priester — gegen den Glauben . . . . . 58
   b) Der Künstler — um die Haltung . . . . . 59
   c) Der Don Juan — um die Liebe . . . . . 60
   d) Falschheit — Ort der Kritik . . . . . 62

Schlußbetrachtung . . . . . 63

Anmerkungen . . . . . 75

---

Für den Nietzsche-Text sind die Gesamtausgaben des Kröner-Verlags zugrundegelegt. Größere Zitate sind in Kursiv gedruckt; die Stellenangabe bezieht sich nicht auf Seitenzahlen, sondern auf Nietzsches Numerierung der Aphorismen oder Abschnitte. Die Sperrungen sind von uns im Sinne des jeweiligen Zusammenhangs vorgenommen.

# Einleitung

Die Thematik von Maske und Scham durchzieht Nietzsches Werk von der Ausprägung seines Philosophierens an. Die existentielle Bedeutung jener Motive erscheint dabei meist in selbstbezüglicher Wendung unterstrichen. Von der Haltung der Maske zumal spricht Nietzsche in einem Sinne, welcher über den thematisch-gegenständlichen Bereich hinaus aufs Persönliche weist. Die vorliegende Untersuchung folgt dieser von Nietzsche selbst gegebenen Blickrichtung. Sie stößt dabei auf eine Problematik am Grunde seiner geistigen Existenz, deren Ausfluß Verstellung und schamhafte Reaktion im Schaffen ist. Diese können allerdings nicht identisch sein mit der Haltung und inneren Verfassung, welche Nietzsche sich in der Rede von Maske und Scham zuschreibt. Die begriffliche Umwertung seiner wirklichen Zustände gehört zu den Äußerungen seiner wirklichen Maskenhaftigkeit.

Es ist nun ganz prinzipiell zu fragen, was ein Bekenntnis zur Maske bei einem Philosophen bedeuten könnte. Der Begriff der Maske bezeichnet, wie gesagt, eine Haltung; es ist aber klar, daß in Ansehung des wahren Wissens keiner Attitüde irgendwelche Bedeutung zukommt. Die Wahrheit selbst berührt es nicht, ob sie verschwiegen oder ausgesprochen wird. Dies kann also kein Problem sein, solange es um nichts als Wahrheit geht. Nicht einmal in Bezug auf die Darstellung der Wahrheit hat die Alternative Maske-Offenbarung Sinn: hier gibt es nur Entsprechung und Nicht-Entsprechung. — Heimlichkeit oder Verheißung macht die Wahrheit zum Mittel, aber die Liebe zur Weisheit kennt keine Zwecke. Nietzsche wirft dem Schauspieler Wagner vor, die Kunst in den Dienst persönlicher Wirkungen gestellt zu haben; er selbst aber macht seinen Zielen das Denken dienstbar. Nur, daß es ihm, im Gegensatz zu Wagner, primär nicht um äußere Wirkungen, sondern um innere geht, nicht um Erfolge der Eitelkeit, sondern um die Erlösung aus tieferer moralischer Problematik.

Eine bestimmte seelische Veränderung und Beschaffenheit ist es, auf welche Nietzsche das Szenarium seiner Erkenntnis abstellt. Die Geste des freien Geistes soll einer inneren

Freiheit den Weg bereiten; Meinung und Bekenntnis wird vorausgeworfen, um den entsprechenden inneren Zustand nach sich zu ziehen. —
Eine geheime Absichtlichkeit solcher Art beherrscht Nietzsches Denken und bestimmt seine Maske im Punkt ihrer schärfsten Ausprägung. Von hier aus kann alles Versucherische, Gegensätzliche und Überbetonte in Nietzsches Werk als maskenhaft im weiteren Sinne aufgefaßt werden. Dieser Gesichtspunkt ist für die folgende Interpretation leitend.

---

TEIL I

# Grundzüge des Maskenwesens

## 1. Kapitel

### Das Problem der Aussage

#### a) Absolutheit und Gegensatz

In die Tiefe der maskenhaften Verstrickung Nietzsches führt folgende, an die Einleitung anknüpfende Überlegung: Jede Aussage hat ihre dominierende Bedeutung in der nachziehenden Veränderung des seelischen Zustandes. Nun geschieht aber diese Wirkung aufs Ich selber nicht um des Glückes, sondern wiederum: um des Werkes willen. Es sollen neue Aussagen möglich werden, diese dienen einer nächsten Wesensstufe, usf. Der Vorgang ist unendlich, aber innerhalb eines Abschnittes zielt jede Aussage, über einen vermittelnden Effekt, gerade auf ihre Selbstvernichtung in einer nächsten Aussage ab. Jede Behauptung Nietzsches ist also durch ihre vorwaltende Bestimmung notwendig relativ. Andrerseits kann sie diese Bestimmung nur erfüllen, wenn sie als absolute auftritt. Denn das bedingt-Gültige, das offen-Fiktive formt und verändert nicht.[1] Damit ist ein unausweichlicher Zwiespalt am Grunde bezeichnet, den die Praxis des Bewältigungsversuches noch ins Ungemessene steigert. Es lassen sich dabei zwei Linien verfolgen. Einmal wird das bessere Wissen um die Vorläufigkeit durch die Einnahme extremer Positionen niedergeschlagen, bis das schlechte Gewissen zu den gerade entgegengesetzten Auffassungen verführt. Die übernommene Unsicherheit rächt sich durch den Zwang zum Widerspruch. — Ein andermal erlaubt die geheime Verpflichtungslosigkeit in Kundgaben und Meinungen die Übernahme stereotyper Formeln, welche rein experimentierend, fast beliebig, auf Verhältnisse und Charaktere angewandt werden. Hier bricht die Gegensätzlichkeit meist als eine solche der Wertung durch. Ein und dieselbe neutrale Charakteristik wird nacheinander mit dem positiven und negativen Vorzeichen versehen. Am deutlichsten tritt dies in den Schriften für und gegen Wagner zutage. Gemäß der Maskenformel Nietzsches müssen seine überall vordrängenden Wer-

tungen als Versuche angesehen werden, zu gültigen Wertmaßstäben, zu einer Sicherheit im Urteil überhaupt zu kommen.

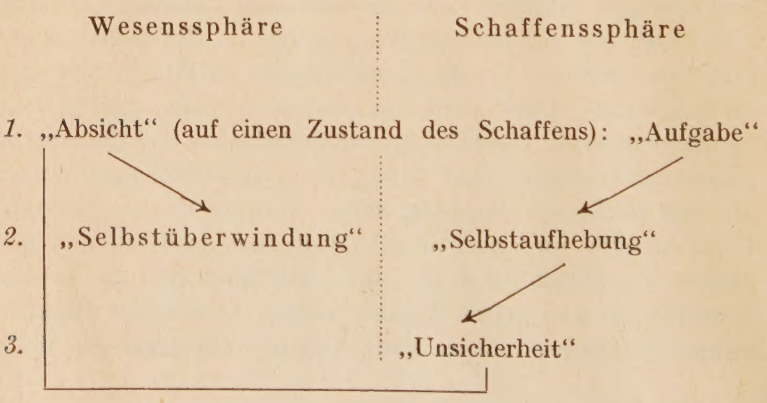
b) Die Lehren

Wo Nietzsche seiner intellektuellen Ratlosigkeit durch das Wagnis entschiedener Gegenstandsbewältigung Herr zu werden sucht, da entspringen die alternierenden Ergebnisse. Von ihnen grenzen sich die Lehren ab, zu welchen sein Denken durch Rückwendung auf die eigene Daseinsform gelangt. Diese stellt sich in folgenden Momenten dar:

In der Ausgangsstufe tritt unter einer Grundverstellung die alles Denken regierende Absicht der Wesensbildung zutage. Andrerseits ist diese Formung des persönlichen Zustandes aufgegeben durch den Willen zum Werk.

Diese zwei Grundbedingungen haben in ihrer Verschlungenheit zur doppelten Folge eine Relativität sowohl in Bezug auf das Ich als in Bezug auf das Erkennen. Jede Wesensstufe erfüllt sich durch Selbstüberwindung erst in der Erreichung einer nächsten; jede Position ist angelegt auf ihre Selbstvernichtung im Gegensatz.

Diese Selbstaufhebung aller Ergebnisse führt nun in der dritten Phase zu einer Unsicherheit alles Meinens, welche ihrerseits wieder im Interesse der Grundabsicht übertönt wird. — Mit diesem letzten Zug ist die Maske in ihrer Geschlossenheit bestimmt. Wenn man die Sphäre des Wesens und die Sphäre des Schaffens einander gegenüberstellt, lassen sich die Verhältnisse in folgendes Schema fassen:



In der Kreisform dieser Entwicklung kann man das Urbild jenes Ringes sehen, welchen Nietzsche in seiner Lehre von der „ewigen Wiederkunft" verklärt hat. Sie macht die Zirkelbewegung seines Denkens zum Attribut des Seienden; in der Verkündung der ewigen Wiederkunft erlöst sich die Genarrtheit selbst zur Metaphysik. — Nietzsche wäre demnach hier mit der „Wahrheit" nicht über die eigene Wesensformel hinausgekommen, sondern hätte ihr nur den allgemeinsten, den „kosmischen Ausdruck" gegeben. Diese Einstellung aber ist zur Zeit der „Morgenröte" schon theoretisch erfaßt und überwunden. So ist denn auch die Wiederkunftslehre nicht das letzte Wort Nietzsches, sondern ihr folgt die Konzeption des „Willens zur Macht". Sie ist im Übergang vom Persönlichen zum Allgemeinsten nicht weniger willkürlich, aber schlüssiger. Eine Grenzüberschreitung bildet auch diesmal die Grundlage: Nietzsche nimmt den Modus seines Denkens stillschweigend für die Form des Geistigen überhaupt.[2] Aber danach folgt nicht, wie früher, eine totale Projektion auf die Reihe der Lebensfakten, also gleichsam aufs andere Attribut, sondern eine Durchführung zu ihm hin. Die Ziellosigkeit des Erkennens wird unter höherem Aspekt bestätigt durch die Konsequenz von der Wahrheitslosigkeit des Lebens. Dies drückt Nietzsche aus mit seiner Gleichsetzung von Leben und Willen-zur-Macht.

An dieser Stelle ist nun ein bisher unbeachtetes Motiv einzubeziehen, dasjenige der Selbstüberwindung. Mit diesem Begriff ist das einzige Moment bezeichnet, welches der oben entwickelte Kreislauf frei läßt, welches also in ihm entspringt, doch außerhalb seiner eine Art absoluter Gültigkeit behauptet. Diese nie gebrochene Intention Nietzsches: seiner eigenen Bedingungen Herr zu werden, — dieses asketische Verlangen kehrt sich nun auch gegen seine geistige Daseinsweise. Es ist also zu fragen, inwiefern die Konzeptionen der „ewigen Wiederkunft" und des „Willens zur Macht" auf die Überwindung der geistigen Verhältnisse abzielen könnten, deren Verklärung sie auf eine Weise doch sind. — Der paradoxe Zug, welcher hier zutage tritt, ist tief in der aufzuhebenden Situation selbst begründet. Denn die periodische Wiederkehr gleicher Stadien ist gerade durch einen

Willen herbeigeführt, welcher zu weit vorauseilt und Bewegung erzwingt, wo noch keine Ruhe ein wirklich neues Ziel bereiten konnte. Nur die Ungeduld: Neues zu schaffen, — zieht das Denken immer wieder in den unfruchtbaren Kreis verlassener Möglichkeiten. Daraus folgt: die Möglichkeit zur Überwindung dieser Wiederkehr läge in dem Verzicht, mehr als sie zu wollen. Zu diesem nicht-mehr-Wollen bereitet sich Nietzsche offenbar den Weg durch ein nicht-mehr-Wissen; so entsteht die Auslegung alles Seienden im Sinne des Kreislaufs. Nun ist es eine metaphysische Notwendigkeit, welche dem Geist seine Grenze bestimmt: das Gegenwärtige erhält für ihn Gewicht durch seine Wiederkunft, das Kommende verliert an Reiz durch sein Gewesen-Sein.

Während die Wiederkunftslehre mit dem Motiv des Kreislaufs operiert, wendet die Lehre vom Willen-zur-Macht das Moment der Selbstaufhebung an. Dort soll die Verklärung des Immer-Gleichen den reizsüchtigsten Intellekt zur Gelassenheit des Ringes bringen, hier wird versucht, ihn durch einen letzten Reiz zu fesseln. Es ist der Reiz des eigenen Untergangs, welchen sich der Wille-zur-Wahrheit durch die Anerkennung eines universalen Willens-zur-Macht verschafft.

Es zeigt sich nun allerdings, daß jene beiden Versuche der Überwindung selber eine Wiederaufnahme, eine Wiederkehr früherer Positionen bedeuten. Als eine „Fabel" erscheint schon in der „Morgenröte" (327):

*Der Don Juan der Erkenntnis: er ist noch von keinem Philosophen und Dichter entdeckt worden. Ihm fehlt die Liebe zu den Dingen, welche er erkennt, aber er hat Geist, Kitzel und Genuß an Jagd und Intrigen der Erkenntnis — bis an die höchsten und fernsten Sterne der Erkenntnis hinauf! — bis ihm zuletzt nichts mehr zu erjagen übrigbleibt als das absolut Wehetuende der Erkenntnis, gleich dem Trinker, der am Ende Absinth und Scheidewasser trinkt. So gelüstet es ihn am Ende nach der Hölle — es ist die letzte Erkenntnis, die ihn verführt. Vielleicht, daß auch sie ihn enttäuscht, wie alles Erkannte! Und dann müßte er in alle Ewigkeit stehen bleiben, an die Enttäuschung festgenagelt und selber zum steinernen Gast geworden, mit einem Verlangen nach einer Abendmahlzeit der Erkenntnis, die ihm nie mehr zuteil wird! — denn die ganze Welt der Dinge hat diesem Hungrigen keinen Bissen mehr zu reichen.*

Die Liebe zu den Dingen — und das absolut Wehetuende der Erkenntnis: das sind die beiden Möglichkeiten der Erlösung für diesen Geist.[3] Jene ist aufgenommen in der Bejahung der Wiederkunft, dieses wird gefunden in der Offenbarung des Willens-zur-Macht. Bedeutsam ist, daß diese letzte Verführung zum eignen Abgrund noch als eine Erkenntnis erscheint. Dies entspricht durchaus der späteren Konzeption des „Willens zur Macht" (377):

*Grundgedanke: Die Falschheit erscheint so tief, so allseitig, der Wille ist dergestalt gegen das direkte Sich-selbst-Erkennen und Bei-Namen-Nennen gerichtet, daß die Vermutung sehr große Wahrscheinlichkeit hat: Wahrheit, Wille zur Wahrheit sei eigentlich etwas anderes und auch nur eine Verkleidung. (Das Bedürfnis nach Glauben ist der größte Hemmschuh der Wahrhaftigkeit).*

Wenn es eine Falschheit gibt, so gibt es auch ihr Gegenteil. Die Wahrheitsfeindlichkeit ist letzthin als ein Versuch der Wahrhaftigkeit zu verstehen. In ihm erkennt der Wille sich selbst als Wille-zur-Macht und er nennt sich bei diesem Namen, um ihn ablegen zu dürfen. Dies ist der Sinn der ganzen Offenbarung. Nietzsche weiß sich als Don Juan der Erkenntnis, der zum steinernen Gast werden muß, wenn es ihm nicht gelingt, den Willen-zur-Wahrheit und den Willen-zur-Macht in sich zu trennen. Um dies zu bewirken, hetzt er sie in einer letzten Jagd gegeneinander. Auch auf der Seite des Unterlegenen muß dann die Reinheit sein: darauf kommt es an, nicht auf den Sieg. Denn jeder „souveräne Instinkt" hat „Falschheit" im Gefolge. Mag die weltanschauliche Entscheidung im Sinne des Stärksten fallen: sie hebt sich selber auf. Und dies hat Nietzsche als Erlösung gewollt. Sein Bekenntnis zum Machtwillen ist ironisch, meint gerade die andere Seite.[4] Daß jener Wille zur Anerkennung drängt, kommt seinem tiefsten Anliegen entgegen. Gern verleumdet er die Wahrheit, um der Redlichkeit willen, die zu ihr führt. — Allerdings, es bleibt ein Schritt der Verzweiflung, mit dem alle Wege abgeschnitten sind. Wenn Nietzsche sich an diese letzte Position klammert, mit rücksichtsloser Konsequenz die ihr entsprechende „Auslegung alles Geschehens" betreibend, so flieht er vor der Schreckensperspektive, welche er sich in der „Morgenröte" als Fabel entworfen hat.

## 2. Kapitel

## Das Problem der Haltung

### a) Von der Weisheitsmeinung

Die mit dem Kreislauf der geistigen Bewegung gegebene Konstellation wird nun von zwei Seiten her noch erschüttert. Erstens durch eine innere Rückwirkung derart, daß die geheime Absichtlichkeit des Anfangs nicht nur durch denWillen zum Werk immer wieder majorisiert, sondern auch von den selbstverursachten Schwankungen ergriffen wird. Die Gehetztheit des Denkens nimmt auch den uneingestandenen Zielen alle Stabilität. Wenn die Steuerlosigkeit der Urteile Nietzsches davon herrührt, daß sie auf die Herstellung einer geistigen Haltung gemünzt sind, deren Ausdruck und wahrheitsmäßige Bewährung zu sein sie vorgeben, so wird es doch immer mehr fraglich, worin diese Haltung bestehen könne, ja in welcher ungefähren Richtung das zu suchen sei, worauf es in der Philosophie ankomme. Die Meinung über das Wesen der Weisheit wird von der Unsicherheit alles Meinens betroffen.

### b) „Menschliches, Allzumenschliches I"

Herrschend ist die Schwankung zwischen kritischer und emphatischer Haltung, aus welcher sich dann die „Perioden" mit ihren Widersprüchen untereinander herleiten. Besonders aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist das „positivistische" Werk Nietzsches, dessen Pfeile bekanntlich gegen Wagner gerichtet sind, aber weder Wagner noch sonst jemanden so recht treffen, ausgenommen Nietzsche selbst, d. h. den ewigen Wagnerianer in ihm, welcher im Augenblick noch durch den Ekel niedergehalten wird. — „Menschliches, Allzumenschliches" ist mit einer von Nietzsche nie wieder erreichten Sachlichkeit und Ruhe geschrieben; es ist Nietzsches bestes Buch, oder vielmehr, es wird dazu durch die folgenden: denn in diesen tritt das Wesen ans Licht, welches in jenem so überlegen abgefertigt wird. Die späteren Werke liefern erst den konkreten Gegenstand zum früheren. Dies mag eine Auswahl von kritischen Ergebnissen veranschaulichen, welche für die freigeistige Richtung typisch

sind und welche, mit umgekehrtem Vorzeichen versehen, gerade das Programm des Zarathustra-Nietzsche vorstellen würden. — „Von den ersten und letzten Dingen", d. h. davon, wie man o h n e Wissen von ihnen auskommt, handelt der erste Abschnitt des „Menschlichen, Allzumenschlichen". Die Formulierung klingt an jene von den „nächsten Dingen" an, welche ein später so bedeutsames Motiv Nietzsches bezeichnet. Sofort ist ein gewisser innerer Widerspruch erkennbar: daß man sich an die „nächsten Dinge" zu halten habe, ist doch wohl selbst ein „Letztes" der Erkenntnis. Folgende Stellen beleuchten den Widerspruch im einzelnen:

*(Menschliches-Allzumenschliches, 3) Es ist das Merkmal einer höheren Kultur, die kleinen unscheinbaren Wahrheiten, welche mit strenger Methode gefunden wurden, höher zu schätzen als die beglückenden und blendenden Irrtümer, welche metaphysischen und künstlerischen Zeitaltern und Menschen entstammen. ... das Mühsam-Errungene, Gewisse, Dauernde und deshalb für jede weitere Erkenntnis noch Folgenreiche ist doch das Höhere; zu ihm sich zu halten ist männlich und zeigt Tapferkeit, Schlichtheit, Enthaltsamkeit an. —*

Man vergleiche dagegen schon „Menschliches-Allzumenschliches, 630" (zitiert auf Seite 17).

---

*(Menschliches-Allzumenschliches, 17) Der junge Mensch schätzt metaphysische Erklärungen, weil sie in Dingen, welche er unangenehm oder verächtlich fand, etwas höchst Bedeutungsvolles aufweisen; und ist er mit sich unzufrieden, so erleichtert sich dies Gefühl, wenn er das innerste Welträtsel oder Weltelend in dem wiedererkennt, was er so sehr an sich mißbilligt. Sich unverantwortlicher fühlen und die Dinge zugleich interessanter finden — das gilt ihm als die doppelte Wohltat, welche er der Metaphysik verdankt. —*

Später ist es gerade die antimetaphysische Blickrichtung, welche im Verächtlichen der „nächsten Welt" das Wertvolle sehen soll, siehe „Der Wanderer und sein Schatten, 16" (zitiert auf Seite 18). Es ist, als ob Nietzsche sich durch polemische Ausführungen ein neues Recht auf die bekämpften Positionen erwerben wolle. Dies gilt auch vom Wiedererkennen der Welt in sich oder vom Wiederfinden seiner selbst in der Welt, gegen welches er sich

explizit immer wendet (siehe „Morgenröte, 497“, zitiert S. 66), über das er aber in den eignen Konzeptionen kaum hinauskommt.

---

*(Menschliches-Allzumenschliches, 34) . . . Ist es wahr, bliebe einzig noch eine Denkweise übrig, welche als persönliches Ergebnis die Verzweiflung, als theoretisches eine Philosophie der Zerstörung nach sich zöge? — Ich glaube, die Entscheidung über die Nachwirkung der Erkenntnis wird durch das Temperament eines Menschen gegeben: ich könnte mir ebensogut wie jene geschilderte und bei einzelnen Naturen mögliche Nachwirkung eine andere denken, vermöge deren ein viel einfacheres, von Affekten reineres Leben entstünde, als das jetzige ist: so daß zuerst zwar die alten Motive des heftigeren Begehrens noch Kraft hätten, aus alter vererbter Gewöhnung her, allmählich aber unter dem Einflusse der reinigenden Erkenntnis schwächer würden. Man lebte zuletzt unter den Menschen und mit sich wie in der Natur, ohne Lob, Vorwürfe, Ereiferung, an vielem sich wie an einem Schauspiel weidend, vor dem man sich bisher nur zu fürchten hatte. Man wäre die Emphasies los und würde die Anstachelung des Gedankens, daß man nicht nur Natur oder mehr als Natur sei, nicht weiter empfinden . —*

Dagegen steht die „Emphasis“ der Zarathustra-Rede „Von der unbefleckten Erkenntnis“:

*„Das wäre mir das Höchste — also redet euer verlogener Geist zu sich — auf das Leben ohne Begierde zu schauen und nicht, gleich dem Hunde mit hängender Zunge:*
*Glücklich zu sein im Schauen, mit erstorbenem Willen, ohne Griff und Gier der Selbstsucht — kalt und aschgrau am ganzen Leibe, aber mit trunkenen Mondesaugen!*
*Das wäre mir das Liebste, — also verführt sich selber der Verführte — die Erde zu lieben, wie der Mond sie liebt, und nur mit dem Auge allein ihre Schönheit zu betasten.*
*Und das hieße mir aller Dinge unbefleckte Erkenntnis, daß ich von den Dingen nichts will: außer daß ich vor ihnen da liegen darf wie ein Spiegel mit hundert Augen.“ —*
*O, ihr empfindsamen Heuchler, ihr Lüsternen! Euch fehlt die Unschuld in der Begierde: und nun verleumdet ihr drum das Begehren!*

Sogar das Maskenhafte der früheren Haltung — und, daß Nietzsche selbst als Freigeist an ihr teilgenommen hat, wird verzeichnet: „Eines Gottes Larve hängtet ihr um vor euch

selber, ihr Reinen" — und „Auch Zarathustra war einst der Narr eurer göttlichen Häute". —

### c) „Menschliches, Allzumenschliches III"

Während das im ersten Hauptstück errichtete Ideal des wissenschaftlichen Menschen einen Widerspruch bildet zu Wesensäußerungen Nietzsches, welche bald herrschend hervortreten werden, so trifft die vom Standpunkt des wissenschaftlichen Menschen durchgeführte Charakteristik des religiösen und zumal des künstlerischen Lebens unfehlbar die Schwächen seiner eigenen kommenden Position. So wird jene Überwindungsmanie, welche einen Grundzug des Maskenwesens ausmacht und welche Nietzsche zuerst gegenüber den religiösen „Wahrheiten" zeigt, selber im Abschnitt über „das religiöse Leben" behandelt, womit zugleich ihre Kritik gegeben ist:

*(Menschliches-Allzumenschliches, 137) Es gibt einen Trotz gegen sich selbst, zu dessen sublimiertesten Äußerungen manche Formen der Askese gehören. Gewisse Menschen haben nämlich ein so hohes Bedürfnis, ihre Gewalt und Herrschsucht auszuüben, daß sie, in Ermangelung anderer Objekte oder weil es ihnen sonst immer mißlungen ist, endlich darauf verfallen, gewisse Teile ihres eigenen Wesens, gleichsam Ausschnitte oder Stufen ihrer selbst, zu tyrannisieren. So bekennt sich mancher Denker zu Ansichten, welche ersichtlich nicht dazu dienen, seinen Ruf zu vermehren oder zu verbessern; mancher beschwört förmlich die Mißachtung anderer auf sich herab, während er es leicht hätte, durch Stillschweigen ein geachteter Mann zu bleiben; andere widerrufen frühere Meinungen und scheuen es nicht, fürderhin inkonsequent genannt zu werden . . . Dieses Zerbrechen seiner selbst, dieser Spott über die eigne Natur, dieses* spernere se sperni, *aus dem die Religionen soviel gemacht haben, ist eigentlich ein sehr hoher Grad der Eitelkeit. Die ganze Moral der Bergpredigt gehört hierher: der Mensch hat eine wahre Wollust darin, sich durch übertriebene Ansprüche zu vergewaltigen und dieses tyrannisch fordernde Etwas in seiner Seele nachher zu vergöttern .* —

Eine Interpretation dieses Stückes hätte sich in verschiedenen Richtungen zu vollziehen. Die Betonung wäre fast auf den unscheinbaren Passus vom Denker zu legen, der sich durch das Bekenntnis zu gewissen Ansichten als Asket verrät. — Hier ist eine typische Maskierung Nietzsches festzustellen, welche in

der Ersetzung des moralischen Gesichtspunktes durch den soziologischen besteht. Weniger, weil er durch Ansichten seinen Ruf gefährdet, als, weil er sich selbst mit ihnen wehe tut, mag dieser Denker Asket heißen, auch, falls es etwa antichristliche Ansichten sein sollten, welche er vertritt: — mit diesem Hintergedanken könnte man hier lesen. Auch geistige Gewohnheiten sind „Teile des eignen Wesens". Daß man sich über sie als über „Stufen" erhebt, ist wiederum nicht nur deswegen bemerkenswert, weil man dabei inkonsequent genannt werden kann. Auch was das „Stillschweigen" betrifft, so hat es noch eine tiefere Bedeutung als nur diejenige der Erhaltung äußerer Achtbarkeit (siehe 3. Kapitel). Ein vollkommen davon gesondertes Motiv ist es, wenn dann die asketische Haltung auf die „Eitelkeit" zurückgeführt wird. Dieser von Nietzsche wiederum maskenhaft in den Vordergrund gerückte Gedanke entspricht seinem genealogischen Programm, dem das ganze zweite Hauptstück des „Menschlichen, Allzumenschlichen I" unterliegt. An dieser Stelle wird es so wenig konsequent durchgehalten wie sonst; die große Eitelkeit erscheint am Schluß, mit einem etwas unheimlichen Aspekt für Nietzsches Ende, doch wieder als pseudo-religiöse Manie. —

d) „Menschliches, Allzumenschliches IV" u. f.

Die Eröffnungen „aus der Seele der Künstler und Schriftsteller" bringen, unverhohlener als der vorhergehende Abschnitt, Beweggründe ans Licht, welche man danach auch in der Beurteilung des Schriftstellers Nietzsche nicht außer Acht lassen wird:

*(Menschliches-Allzumenschliches, 146) Der Künstler hat in Hinsicht auf das Erkennen der Wahrheiten eine schwächere Moralität als der Denker; er will sich die glänzenden, tiefsinnigen Deutungen des Lebens durchaus nicht nehmen lassen und wehrt sich gegen nüchterne, schlichte Methoden und Resultate. Scheinbar kämpft er für die höhere Würde und Bedeutung des Menschen; in Wahrheit will er die für seine Kunst wirkungsvollsten Voraussetzungen nicht aufgeben, also das Phantastische, Mythische, Unsichere, Extreme, den Sinn für das Symbolische, die Überschätzung der Person, den Glauben an etwas Wunderartiges im Genius: . —*

Gegenüber dieser ablehnenden Haltung macht sich jedoch bald ein sympathisierendes Verständnis für den Dichter bemerkbar:

*(Menschliches-Allzumenschliches, 207) Ebenso wie nicht nur das Mannesalter, sondern auch Jugend und Kindheit einen Wert an sich haben und garnicht nur als Durchgänge und Brücken zu schätzen sind, so haben auch die nicht fertig gewordenen Gedanken ihren Wert. Man muß deshalb einen Dichter nicht mit subtiler Auslegung quälen, sondern sich an der Unsicherheit seines Horizontes vergnügen, wie als ob der Weg zu mehreren Gedanken noch offen sei . —*

Später heißt das zusammengezogen „offne Horizonte". — Es ist, als ob Nietzsche bei der Vertiefung in die Seele des Künstlers seine Kongenialität mit diesem entdeckt. Der künstlerische Mensch gewinnt an Rang, der wissenschaftliche büßt seinen Ruf totaler Andersartigkeit ein, bis sich schließlich ergibt (Menschliches-Allzumenschliches, 222): „Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen." Diese Annäherung wird der erste Schritt zur Umkehr. Die Entscheidung fällt nun nicht mehr zwischen Wissenschaft und Kunst, sondern nach den „Anzeichen höherer und niederer Kultur". Das Ideal des wissenschaftlichen Menschen erfährt dabei die ästhetizistische Auflockerung zu dem des „freien Geistes", mit welchem die These von der methodischen Sicherheit (s. o.) endgültig zu Grabe getragen wird. Sie ist nun nichts mehr als ein „Maß der Dinge bei den gebundenen Geistern":

*(Menschliches-Allzumenschliches, 229) Von vier Gattungen der Dinge sagen die gebundenen Geister, sie seien im Rechte. Erstens: alle Dinge, welche Dauer haben, sind im Recht; —*

Und unter der Rubrik „der Mensch mit sich allein" wird als „Kindlichkeit" entlarvt, was vom anderen Standpunkt für „männlich" galt:

*(Menschliches-Allzumenschliches, 630) Überzeugung ist der Glaube, in irgendeinem Punkte der Erkenntnis im Besitze der unbedingten Wahrheit zu sein. Dieser Glaube setzt also voraus, daß es unbedingte Wahrheiten gebe; ebenfalls, daß jene vollkommenen Methoden gefunden seien, um zu ihnen zu gelangen; endlich, daß jeder, der Überzeugungen habe, sich dieser vollkommenen Methoden bediene. Alle drei Aufstellungen beweisen sofort, daß der Mensch der Überzeugungen nicht der Mensch des wissenschaftlichen Denkens ist; er steht im Alter der theoretischen Unschuld vor uns und ist ein Kind, wie erwachsen er auch sonst sein möge . —*

Der Gegensatz zu den wissensoptimistischen Ausführungen des „unschuldigen" ersten Teils wird immer schärfer:

*(Menschliches-Allzumenschliches, 633) . . . In der Tat: das Pathos, daß man die Wahrheit habe, gilt jetzt sehr wenig im Verhältnis zu jenem freilich milderen und klangloseren Pathos des Wahrheit-Suchens, welches nicht müde wird, umzulernen und neu zu prüfen.*

Damit aber ist jene Stufe der „Reinheit" erreicht, die in ihrer Lebensgegensätzlichkeit schon zum Pathologischen hinlenkt. Gern besinnt sich der Nachlaß auf die „Gesundheit der Alten" und schließt: „Unsere Wahrheitsforschung ist ein Exzeß: dies muß man einsehen."

### e) Vom „Menschlichen, Allzumenschlichen" zur „fröhlichen Wissenschaft"

Unter den Einflüsterungen des künstlerischen Ideals hat dasjenige der Wissenschaftlichkeit eine solche Überfeinerung erfahren, daß es an der Spitze abbricht. Immerhin läßt ein „intellektuales Gewissen" nicht gerade das „Künstlertum" zur Herrschaft kommen, welches eben bekämpft wurde, sondern einen aus Weisheit und Lebenskunst gepaarten Kult der „nächsten Dinge", des Scheines und der Formen. Die in der „fröhlichen Wissenschaft" ausgebaute Position kündigt sich eindeutig in „Der Wanderer und sein Schatten" an (16):

*. . . selbst für die größten Liebhaber der Erkenntnis ist es nützlicher, wenn um alles Erforschbare und der Vernunft Zugängliche ein umnebelter trügerischer Sumpfgürtel sich legt, ein Streifen des Undurchdringlichen, Ewig-Flüssigen und Unbestimmbaren. Gerade durch die Vergleichung mit dem Reich des Dunkels am Rande der Wissens-Erde steigt die helle und nahe, nächste Welt des Wissens stets im Werte. — Wir müssen wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge werden und nicht so verächtlich wie bisher über sie hinweg nach Wolken und Nachtunholden hinblicken . —*

Hier also haben wir das „Bedeutungsvolle" im „verächtlich" Gefundenen. Auch die Prägung vom „Liebhaber der Erkenntnis" ist kein Zufall. Das affektive Moment hat im Vorgang des Erkennens seinen Platz gefunden, darum bestimmt es auch das Verhältnis zu ihm. Der Nachlaß des „Menschlichen, Allzumenschlichen" verzeichnet noch, zweifellos im Anschluß an den metaphysikfeindlichen ersten Teil: „Dichter und phantastische

Weise träumen, daß die Natur (Tiere und Pflanzen) ohne Wissenschaft und Methode einfach aus Liebe und Intuition verstanden werde. Ganz so stehen noch die Metaphysiker zum Menschen." Doch steht dagegen der „Censor vitae" als Erscheinung höherer Kultur:

*(Menschliches-Allzumenschliches, 287) Der Wechsel von Liebe und Haß bezeichnet für eine lange Zeit den inneren Zustand eines Menschen, welcher frei in seinem Urteil über das Leben werden will; er vergißt nicht und trägt den Dingen alles nach, Gutes und Böses. Zuletzt, wenn die ganze Tafel seiner Seele mit Erfahrungen vollgeschrieben ist, wird er das Dasein nicht verachten und hassen, aber es auch nicht lieben, sondern über ihm liegen, bald mit dem Auge der Freude, bald mit dem der Trauer, und wie die Natur bald sommerlich, bald herbstlich gesinnt sein.*

Der Mensch „mit sich allein", nämlich in seiner tiefsten Einkehr, gebietet sich „Lieben lernen". „Man muß lieben lernen, gütig sein lernen, und dies von Jugend auf", heißt es in „Menschliches, Allzumenschliches" (601), und der Nachlaß bringt als „Zehntes Gebot" des „Freigeistes": „Du sollst die Welt gegen dich und dich gegen die Welt gewähren lassen." Am schärfsten schließlich sagt Zarathustra: „wo man nicht mehr lieben kann, da soll man — vorübergehn!"

### f) Von den Widersprüchen

Wenn man den Widersprüchen Nietzsches nachgeht, wird man auch immer auf Kontinuität stoßen. Jedoch sollte man weder das aphoristische noch das systematische Moment überschätzen. Es hängt viel an Formel und Perspektive. Jene wird oft übernommen, diese oft verändert. So etwa, wenn die „Morgenröte" die „Wahrhaftigkeit" als Zeugnis der Wahrheit verwirft, während die Schriften gegen Wagner die „Redlichkeit" zum Kriterium der Größe machen. Zwischen der Intention auf: Gesundheit und Krankheit, Geistigkeit und Leiblichkeit, Erfolg und Einsamkeit, Glaube und Überwindung, Liebe und Macht usf. zeigen sich Schwankungen derart, wie sie auch zwischen dem ersten und fünften Teil des „Menschlichen, Allzumenschlichen" bestehen. Da es im Philosophieren Nietzsches auf eine Haltung abgesehen ist, muß die Frage der Haltung zu einem philosophischen Problem werden.

## 3. Kapitel

## Die Haltung des Schweigens

### a) Gründe gegen das Wort

Eine Alternative in der Vorstellung philosophischer Existenz verdient besondere Beachtung, das ist die zwischen Schweigen und Offenbarung. Die Weisheitshaltung des Schweigens muß Nietzsche von zwei Seiten her naheliegen: Nichts entspräche wie sie seiner „Scham des Wortes", jenem schlechten Gewissen, das mit seiner Art, Worte zu gebrauchen, verbunden ist. Schweigen als redlichster Ausdruck der Unsicherheit wäre die radikalste Lösung des Aussagenproblems.[5] Die „Lehren" brauchten davon nicht betroffen zu sein. — Nun kommt aber hinzu, daß Nietzsche gerade durch sein Schicksal als Lehrender an die Grenze des Verstummens gebracht wird. Denn es zeigt sich, daß die Verkündung für seine Wahrheiten eine Gefahr birgt. Das liegt an der Natur dieser Wahrheiten. Man erinnert sich, daß sie ihre ausnahmsweise Sicherheit dem Pathos des Gegensatzes, der asketischen Sensation, letzthin dem wirklichen Widerstand der zu überwindenden Anlagen verdanken. Es sind Wahrheiten der Erschütterung, und wie die innere Wirkung zu ihrer Heraufkunft in der Seele, so gehört die äußere zu ihrem Auftreten in der Welt. Wo sie ohne Echo bleiben, da lohnt es nicht, sie zu sagen. Und wenn man sie dann nicht schweigend zu wahren weiß, lohnt es nicht einmal, sie zu haben. Diese Einsicht ergreift auch Nietzsche bei seiner „erfolglosen" Prophetie vom „Übermenschen" und der „Wiederkunft". Oft genug zieht er die Konsequenz, daß er noch wortlos werden müsse, um Freigeist zu bleiben. Wie er aber auch von der Maske des Schweigens schwärmt, geschwiegen hat er nicht. Eben jener Umstand, welcher ihm die Schweigsamkeit so sehr empfiehlt, macht sie ihm allzu schwer.

### b) Das Ausweichen vor der totalen Schweigsamkeit

„Sie interpretiert, im Zugrundegehen, ihre Entstehung, ihr Werden", sagt Nietzsche (Menschliches-Allzumenschliches, 221) in Bezug auf die Kunst und, wie so oft, unbewußt vorahnend

für sich selbst. Aber noch lange ist zu beobachten, wie der verlorene Kampf um die Schweigsamkeit nachzittert. In einer Zeit, da längst die Würfel für eine rückhaltlose, wenn auch formelhaft versetzte Selbstauslegung gefallen sind, heißt es:

*(Streifzüge eines Unzeitgemäßen, 26) Wir schätzen uns nicht genug mehr, wenn wir uns mitteilen. Unsere eigentlichen Erlebnisse sind ganz und gar nicht geschwätzig. Sie könnten sich selbst nicht mitteilen, wenn sie wollten. Das macht, es fehlt ihnen das Wort. Wofür wir Worte haben, darüber sind wir auch schon hinaus. In allem Reden liegt ein Gran Verachtung. Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mitteilsames erfunden. Mit der Sprache vulgarisiert sich bereits der Sprechende. — Aus einer Moral für Taubstumme und andere Philosophen.*

Zwei Motive sind hier verflochten: einmal das von der Mißachtung des Wortes als eines rechten Mittels der Mitteilung, welcher Gedanke seine Wirksamkeit in der Wagner-Epoche Nietzsches hat und in diesem Rahmen seine Erörterung finden wird. Daß überhaupt „eigentliche", im damaligen Sinne: rauschhaft-musikalische, auf keinen Fall „mittlere" Erlebnisse in der Philosophie mitgeteilt werden sollen, liegt dabei als falsche Voraussetzung zugrunde. Das aber hat mit der Wissenschaftlichkeit des „Menschlichen, Allzumenschlichen" seine Zeit gehabt, wie sich zeigen wird. Durchaus legal bezieht sich der Unzeitgemäße bei seinen „Streifzügen" in der „Götzendämmerung" darauf mit einer ironischen Schlußbemerkung. — In einem anderen Sinne jedoch ist diese „Moral für Philosophen" weniger gut widerlegt, mag sie auch noch so wenig zur Anwendung gekommen sein. Es ist nicht alles damit gesagt, daß wir über etwas hinaus sind, wofür wir Worte haben; entscheidender ist, daß wir über alles hinaus kommen, wofür wir Worte anwenden. Von hier aus bekommt der erste Satz von der „Selbstschätzung" eine schärfere Bedeutung. Denn wenn es unser „Eigentliches" ist, das wir um der bloßen Mitteilung willen preisgeben und also für ein Ziel der „Eitelkeit", für ein Nichts eintauschen, so entsteht jene innere Leere, welche verächtlich macht vor sich selbst: das ist die verborgene Qual dieses Streiflichtes, welche durch keine Ironie zu brechen ist.

„Ecce homo" versucht dem wunden Punkt auf andere Weise beizukommen. Hier ist es die Erfahrung der schweigenden Hal-

tung des Anderen, welche zugunsten der Äußerung um jeden Preis ausgespielt wird: „Solchen, die schweigen, fehlt es fast immer an Feinheit und Höflichkeit des Herzens; Schweigen ist ein Einwand . . .“ (Warum ich so weise bin 5). — Jener immer bohrende Selbstvorwurf: nicht geschwiegen zu haben, soll durch nachträgliche Argumentation gegen die verlockend radikale Haltung entkräftet werden. Fragt man aber nach dem eigentlichen Grund dafür, daß Nietzsche den naheliegenden Weg verschmähte, so findet man: Er hat als Verkünder seiner Wahrheit nie genug Wirkung gehabt, um jemals ganz Hüter seiner Wahrheit sein zu können. Für den Einsamen bedeutet das Schweigen nicht eine Maske, sondern den Abgrund, ist ihm doch „schon Lärm ein Trost“. Wer ohnehin ungehört ist, muß auch sein Verstummen noch reden machen, wenn es etwas bedeuten soll. Und hier hätte es etwas zu bedeuten: philosophische Haltung und Ausdruck philosophischer Haltung. —

### c) Die Durchkreuzung des partiellen Schweigens

Da sich die totale Schweigsamkeit verbietet, bleibt nur noch die Möglichkeit eines partiellen Schweigens, d. h. der beredten Verstellung. Aber nicht einmal dies gelingt. Auch hier verderben frühere Halbheiten das vollkommene Spiel. So wenig sich Nietzsche je von der heimlichen Absichtlichkeit aller Äußerung frei machen konnte, so wenig gelingt ihm je eine Verstellung, die nicht Selbstoffenbarung wäre. Die Masken des Genusses, der Härte und oberflächlichen Heiterkeit, welche Geist, Schmerz und Tiefe decken sollen, werden immer wieder als Masken bekannt und von Blitzstrahlen rücksichtsloser Selbstentlarvung zerrissen. Wenn sich Nietzsche etwa mit der „fröhlichen Wissenschaft“ hinter den Vorhang des Künstlertums retten will, so tritt er schließlich doch hervor mit der Scham des Philosophen, der „eben darum“ Künstler ist. So ergibt sich ein eigentümliches Verhältnis zwischen den Masken, zu welchen er sich bekennt, und seiner eigentlich maskenhaften Grundverfassung: diese macht, daß er jene verfehlt.

---

TEIL II

# Formen der Maskenproblematik

## 4. Kapitel

### Die Bindung an Wagner

#### a) Nietzsches Auffassung

Nietzsche selbst führt seine Entdeckung des Schauspielerproblems auf die Verbindung mit Wagner zurück: „Daß ich über das außerordentliche Problem des Schauspielers zur Besinnung gekommen bin — ein Problem, das mir vielleicht ferner liegt als irgendein anderes, aus einem schwer aussprechbaren Grunde —, daß ich den Schauspieler im Grunde jedes Künstlers entdeckte und wiedererkannte, das Typisch-Künstlerhafte, dazu bedurfte es der Berührung mit jenem Manne." (Nachlaß, 1874-88) Dieser Hinweis darf nicht übersehen werden, doch ist es, um ihn recht zu nehmen, nötig, zwischen dem Thema und dem Problem des Schauspielertums für Nietzsche zu unterscheiden. Name und Vorbild gerade des „Schauspielertums" für die in Frage stehende Daseinsweise, eine Oberflächenrichtung des Augenmerks, ist gewiß durch die Gestalt und Theaterexistenz Wagners inspiriert. Damit ist aber nicht ausgemacht, daß Nietzsche, wie er selbst zu glauben scheint, erst durch die Berührung mit dem Genius Wagner und nur durch die Berührung mit ihm den Reiz und Stachel jener Haltung dauernden Verrates am Werk erfahren hätte, welche die Schauspielernatur macht. Vielmehr wird es umgekehrt die ursprüngliche Zwiespältigkeit und Schaffensproblematik im Wesen Nietzsches sein, welche die Einwirkung der Persönlichkeit und Kunst Wagners begünstigt.[6] Die Kongenialität der Maske treibt Nietzsche zu einem Bunde, an dessen Bestehen er bestimmte Erwartungen in Bezug auf die eigene Entwicklung knüpfen zu können glaubt. Diese vielleicht nicht einmal unbewußten Ansprüche werden enttäuscht, und nun erst tritt jene Grundproblematik unabweisbar zutage, auf deren Lösung es mit der Wagnergefolgschaft abgesehen war. Mit der Krise der „Sternen-

freundschaft" kommt es auch zu einer Krise des Maskenproblems. Dies dürfte die Geschichte der „Besinnung" sein, von welcher Nietzsche spricht. Nähere Einsicht in die Verhältnisse wird die Erhellung dessen bringen, was Nietzsche selbst als schwer aussprechbar angibt.

### b) Die Glaubensbeziehung

So viel hat er selbst immerhin ausgesprochen: der Schauspieler ist ein Mensch, welcher wirken will. Dies ist in der Tat ein Zug, der Nietzsche ursprünglich fern liegt, oder doch als fernliegend erscheinen muß. Denn er selbst ist, im Augenblick des Zusammentreffens mit Wagner jedenfalls, der Mensch, welcher glauben will. Nietzsches Ringen um Haltung und Meinung ist als Zeichen letzter geistiger Unsicherheit offenbar Ausdruck eines Glaubensverlustes, der wieder wettgemacht werden soll. Die Jüngerbeziehung zum Genius und Freigeist Wagner verspricht nun Bindung und damit Erlösung im Schaffen. Doch der ganz anders gerichtete Meister enttäuscht die in ihn gesetzten Hoffnungen. Nietzsche rächt sich durch Aufnahme eines Wettkampfes. Unbewußt hingegeben an alle Züge des Bekämpften, kommt er selber ins Fahrwasser unredlicher Wirkungsabsicht, so daß sich bei ihm schließlich ein Wust ursprünglicher, ewig ungelöster Maskenproblematik und selbstrichtender Auseinandersetzung mit dem immer mehr aus der Nähe, d. h. in sich selbst gesehenen Schauspielertum ergibt.

### c) Glaube und Rausch

Vom Ausgangspunkt an durchläuft Nietzsches Glaubenskampf folgende Stadien: Die Grundlage bildet der Verlust der religiösen Geborgenheit. Diese Einbuße vollzieht sich anfangs wahrscheinlich im Zeichen einer neuen Sicherheit: derjenigen des Gelehrten. Jedoch ist dies nur ein Schutz, kaum eine Maske. Im Grunde geht der Kampf nicht um die wissenschaftliche, sondern um die wahrhaft kritische, die philosophische Haltung. Diese aber hat Nietzsche kaum je ganz erreicht und schließlich hat er sie geradezu verraten, wenn er seine Auseinandersetzung mit dem religiösen Leben auf die bloße Widerlegung des „moralischen Gottes" hin interpretiert (vgl. 12. Kapitel). So be-

deutet auch die Wagner-Zeit schon ein Ausweichen vor der eigentlich philosophischen Mitte. Sie führt ihn in die Maßlosigkeit einer ästhetisierenden Weltanschauung, in welcher er vor allem von vier Seiten her gestützt wird:

1. Unter dem später so betonten „physiologischen" Gesichtspunkt verwischt sich ihm der Unterschied zwischen der Erhebung durch den Glauben, deren Wiederholung sein unbewußtes Ziel bleibt, und der Erhebung durch den Rausch. — Danach wird ihm
2. der dionysische Zustand des Rausches mit seiner Aufhebung der inneren individuellen Distanz zum eigentlich philosophischen Erlebnis. —
3. Als Anhänger der Schopenhauerschen Lehre erwartet er von der Musik die Rauschwirkung der Willenserlösung — und sieht
4. in der Musik die Darstellung des Wesens der Welt:

*(Richard Wagner in Bayreuth 9, Abs. 8) Wagners Musik als Ganzes ist ein Abbild der Welt, so wie diese von dem großen ephesischen Philosophen verstanden wurde, als eine Harmonie, welche den Streit aus sich zeugt, als die Einheit von Gerechtigkeit und Feindschaft.*

*(Richard Wagner in Bayreuth 8, Abs. 5) . . . er wollte jetzt nur noch eins: sich mit sich verständigen, über das Wesen der Welt in Vorgängen denken, in Tönen philosophieren; der Rest des Absichtlichen in ihm geht auf die letzten Einsichten aus.*

Die philosophische Würde und religiöse Weihe der Musik überträgt sich auf die Person ihres Schöpfers: das ist die Bedingung der Betrachtung über „Richard Wagner in Bayreuth"; der entscheidende Satz findet sich schon in den Vorarbeiten: „Nun liegt die Religion der Musik um sein ganzes Wesen." Zugleich erscheint das Motiv von der Willenserlösung, schon hier die Entgegensetzung von Liebe und Macht und wieder die Berufung auf das philosophische Ethos: „er fühlt es, wie Verträge, Macht, Glanz, Kampf und Sieg nicht beseligt, wie alles mächtige Wollen ungerecht macht, und so nennt er die Liebe das Höchste. Die empedokleische." Nietzsche sieht den Gott-Genius Wagner im Besitz aller ihm vorschwebenden Qualitäten als die leibhaftige Erfüllung seiner Glaubensintention.

### d) Die Nachfolge

Mit dem Glaubensanliegen ist noch nicht das Tiefste getroffen, was Nietzsche an Wagner bindet. Erst mit der Begierde nach eigner Meisterschaft erreicht das Interesse des Jüngers seine ganze Intensität. Hier macht sich wieder jener Zug zur Selbstaufhebung bemerkbar, der alle Positionen Nietzsches auszeichnet: er unterwirft sich Wagner, um einmal nicht mehr von ihm abhängig zu sein. Er folgt, um das Geheimnis der Selbstherrlichkeit zu erfahren. Da Nietzsche Gott verloren hat, glaubt er an den Genius als an das Höchste des freien Geistes. Aber in diesem Glauben ist Neugierde; indem Nietzsche glauben will, hat er es auf den Thron des Meisters abgesehen, indem er hinaufschaut, will er Auskunft auf die Frage, welche noch seinen Ehrgeiz bändigt: Woran glaubt der, der am Höchsten steht? — dies will er noch von Wagner lernen, ehe er ihn überspringend stürzt. Und aus dem Werke Wagners zieht er sich die einzig mögliche Antwort:

*(Richard Wagner in Bayreuth 2, Abs. 4) Es ist die eigenste Urerfahrung, welche Wagner in sich selbst erlebt und wie ein religiöses Geheimnis verehrt: diese drückt er mit dem Worte Treue aus, diese wird er nicht müde, in hundert Gestaltungen aus sich heraus zu stellen und in der Fülle seiner Dankbarkeit mit dem Herrlichsten zu beschenken, was er hat und kann — jene wundervolle Erfahrung und Erkenntnis, daß die eine Sphäre seines Wesens der anderen treu blieb, aus freier, selbstlosester Liebe Treue wahrte, die schöpferische, schuldlose, lichtere Sphäre der dunklen, unbändigen und tyrannischen.*

— Das Motiv von der „Religion der Musik" ist fallen gelassen: es gestattet dem Philosophen keine Nachfolge. Dafür erscheint nach alter Vorstellung der Mensch zerspalten in Tier und Gott und darum an sich selber glaubend, sich selbst erlösend, in sich selber fromm. Diese Rolle will der Jünger vom Meister vorgespielt haben, um sie einst selbst zu übernehmen. Nur aus einem solchen Beteiligtsein läßt sich die Schärfe des Bruches verstehen, der dann Nietzsche und Wagner trennen wird.

---

5. Kapitel

## Die Lösung von Wagner

### a) Erste Vorbehalte

Den Interessen, welche Nietzsche an Wagner binden, entsprechen Stufen des Widerstandes gegen Wagner. Aber auch sie dienen anfänglich der Beziehung. Die Überspannung erfordert Ventile. In früh auftauchenden Beobachtungen kündigt sich schon eine gewisse Lösung von Wagner an, aber diese Beobachtungen sind es nicht, die zum Bruch führen. Vielmehr gewinnen sie erst durch den eigentlichen „Fall" Wagners ihre letzte Schärfe und tragen in dieser Form bei, den Bruch zu rechtfertigen. — Ein kritischer Vorbehalt macht sich schon bei der ersten Besinnung über Wagners Kunst und Persönlichkeit bemerkbar. Die Jugendschrift hat davon noch nichts. Sie verweilt wirklich bei der „Geburt", d. h. bei den Bedingungen, dem Dionysischen überhaupt. Der Bedeutung nach ein Bekenntnis zu Wagner, ist sie doch thematisch nur die Verklärung derjenigen Erlebnisweisen, in welchen sich Nietzsche durch Wagner ergriffen und an Wagner gebunden fühlt. Erst in den drei Jahre jüngeren Notizen kommt der Apologet zur Sache. Diese erweist sich dabei als nicht durchaus reinlich: aber das ist im Augenblick eine Ansicht, unsicher und tastend wie alle anderen auch. Schwerlich hat sie die innere Einstellung zu Wagner schon eindeutig im Sinne der Distanzierung bestimmt. Nicht zuletzt der inneren Klärung dient darum die vierte „unzeitgemäße Betrachtung", welche, als ein Versuch zur Gerechtigkeit, die ganzen negativen Argumente umgewertet und zum Hymnus maskiert vorbringt. Nietzsche hätte früher und innerlich gelassener von Wagner Abschied nehmen müssen, wenn es ihm mit allen Ausfällen ganz ernst und, in Bezug auf sich selbst, ganz geheuer zumute gewesen wäre. Das konnte es aber nicht sein. Denn all seine Einwände contra Wagner, abgesehen vom entscheidenden letzten, sind verkappte Selbstvorwürfe.

### b) Widerstände und Selbstkritik

Im Januar 1874 notiert Nietzsche:

*Wagner ist moderner Mensch und vermag sich nicht durch den Glauben an Gott zu ermutigen und zu befestigen. Er glaubt nicht, in der Hand eines guten Wesens zu stehen, aber er glaubt an sich. Keiner ist mehr gegen sich ganz ehrlich, der nur an sich glaubt.*

Damit ist gerade die Situation gekennzeichnet, der Nietzsche durch den Glauben an Wagner zu entgehen sucht. Die Unredlichkeit dieses Glaubens wiederum zwingt sein intellektuales Gewissen zum heimlichen Verrat. —
Aus der Zeit des „Menschlichen, Allzumenschlichen"(Nachlaß 1874—1888) stammen folgende Bemerkungen:

*Wagner hat kein rechtes Vertrauen zur Musik: er zieht verwandte Empfindungen heran, um ihr den Charakter des Großen zu geben. Er stimmt sich selber an anderem, er läßt seinen Zuhörern erst berauschende Getränke geben, um sie glauben zu machen, die Musik habe sie berauscht.*

Man braucht nur „Nietzsche" und „Philosophie" einzusetzen: er stimmt sich selber an Wagners Musik. Hierzu gehört:

*(ibid.) An unkünstlerische Menschen sich wendend, mit allen Hilfsmitteln soll gewirkt werden. Nicht auf Kunstwirkung, sondern auf Nervenwirkung ganz allgemein ist es abgesehen.*

In dieser Wendung äußert sich vielleicht Nietzsches Bewußtsein seiner unkünstlerischen, nämlich rauschsüchtigen Haltung gegenüber der Musik. Er betrügt die Philosophie mit der Musik — und die Musik mit der „Physiologie". —
Die ersten Aufzeichnungen (VIII) zum „Fall Wagner" (Nachlaß 1874—1888) bringen:

*„Die Musik, hat er gelehrt, ist immer nur ein Mittel: der Zweck ist das Drama." Das Drama? Im Grunde sogar die Attitüde! — so wenigstens verstand es Wagner bei sich selber.*

Die maskenhafte Grundhaltung Nietzsches, seine Absichtlichkeit im Denken ist getroffen. Die Philosophie im Dienste der Attitüde: so versteht es Nietzsche bei sich selber. — Wieder ganz auf das Verhältnis Nietzsches zu Wagner zu beziehen ist ein Passus der Aufzeichnung X:

*(ibid.) Wagner gehört zu den Demagogen der Kunst, die auf die Instinkte der Massen zu wirken wissen und eben damit auch die Instinkte solcher Jünglinge verführen, deren Begierde auf Macht gerichtet ist.*

Nietzsche klagt sich indirekt seiner thronräuberischen Absicht bei der Wagner-Gefolgschaft an.
Die Unreinheit der Glaubensintention, welche Nietzsche zum Wagner-Jünger werden läßt, macht ihn für die verführerischen Verfehlungen auf der Seite des Meisters empfindlich. Aber er weiß im Grunde: sich an sie auszuliefern, ist die eigentliche Verfehlung. Deswegen ist die Wagner-Kritik für ihn vor allem ein Akt der Selbstüberwindung. Er meint immer nur seinen Wagner. Daraus erklärt sich die Naivität, mit welcher er das Wohlwollen des wirklichen Fürsten von Bayreuth für seine Aphorismen erwartet. Daraus erklärt sich vor allem sein Anspruch, von Wagner als Meister anerkannt zu werden. Er erlebt seine innere Auseinandersetzung als Zeichen größerer Tiefe gegenüber dem „Schauspieler" Wagner. Andrerseits ist dieser der einzige, welcher ihm seine Meisterschaft bezeugen könnte. So bleibt Nietzsche immer auf das Verhältnis zu Wagner angewiesen: hier ist man ihm noch am meisten gefolgt, hier allein könnte man ihn vielleicht nicht aus den Augen verloren haben. Der Gedanke, zumindest „Ariadne" zu gewinnen, hat Nietzsche nie verlassen. Theseus — Dionysos: auch hier wirkt noch das Motiv der „Nachfolge".

### c) Der entscheidende Einwand

*(Nachlaß 1874—1888) Was Richard Wagner betrifft, so gab es einen Augenblick meines Lebens, wo ich ihn mit Heftigkeit von mir stieß. Weg von mir! — das schrie ich. Diese Art Künstler ist gerade darin unzuverlässig, wo ich keinen Spaß verstehe.*

— Angesichts der Zähigkeit des Bindungsverhältnisses verdient jener Vorgang, welcher schließlich doch die Katastrophe herbeiführt, besondere Beachtung. Damit, daß Wagner zur Partei des Christentums übertritt, wird automatisch die antichristliche décadence-Formel auf ihn anwendbar: „Dem Künstler der décadence — da steht das Wort. Und damit beginnt mein Ernst", so setzt der 5. Abschnitt des „Falles" ein, und die

erste Nachschrift ergänzt: „Man mache seine Ohren auf: alles, was je auf dem Boden des verarmten Lebens aufgewachsen ist, die ganze Falschmünzerei der Transzendenz und des Jenseits, hat in Wagners Kunst ihren sublimsten Fürsprecher". — Zum eigentlichen Argument holt jedoch erst der „Epilog" aus. Nicht die Christlichkeit als solche, sondern allein, daß Wagner, „der alte Atheist, Antinomist und Immoralist" sich ihr verschrieb, bildet nun den Angriffspunkt:

*Man widerlegt das Christentum nicht, man widerlegt eine Krankheit des Auges nicht . . . Die Begriffe „wahr" und „unwahr" haben, wie mir scheint, in der Optik keinen Sinn. — Wogegen man sich allein zu wehren hat, das ist die Falschheit, die Instinkt-Doppelzüngigkeit, welche diese Gegensätze nicht als Gegensätze empfinden will: wie es zum Beispiel Wagners Wille war, der in solchen Falschheiten keine kleine Meisterschaft hatte.*

Berücksichtigt man dazu die „nachdenkliche Alternative" aus der „zweiten Nachschrift":

*„Falsch gegen uns": dagegen protestiert der Instinkt der meisten — sie wollen nicht betrogen werden —; ich selbst freilich würde diesen Typus immer noch dem anderen („falsch gegen sich") vorziehen. Dies ist mein Geschmack.*

— so wird vollends klar, inwiefern erst mit diesem letzten Schritt Wagners die versuchsweise gegen ihn gerichteten Einwände schwerwiegend werden. Denn was gilt schon die Wesensfremdheit aller Schauspielerei gegenüber der vermeintlichen Gemeinsamkeit freigeistiger Haltung! Um einer tiefsten Redlichkeit willen hat Nietzsche Wagner alle kleinen Unredlichkeiten im voraus verziehen. Ruht nicht die „absichtliche Verstellung auf der Redlichkeit gegen uns selber". — Aber diese Illusion hat nun ein Ende. Durch Wagner selbst auf die schlimmsten Perspektiven verwiesen, muß sich Nietzsche bei der Vorbereitung des „Falls" zurufen: „Hätte ich nur mir selber mehr getraut!"

### d) Die Krankheit

Für Nietzsche ist der letzte Sinn aus der Existenz eines Menschen gewichen, der jede Wesensechtheit für Wirkungen der Verführung hingegeben hat, welche er sich zur falschen Erlösung ersann. Es ist der „Zauberer", der in einer letzten Probe seiner

Kunst auf Zarathustra trifft, bis dieser die innere Verfassung seines Versuchers errät (Abschn. 2):

*„Ich errate dich wohl: du wurdest der Bezauberer aller, aber gegen dich hast du keine Lüge und List mehr übrig, — du selber bist dir entzaubert! Du erntest den Ekel ein, als deine Eine Wahrheit. Kein Wort ist mehr an dir echt, aber dein Mund: nämlich der Ekel, der an deinem Munde klebt.“*

Das Bild von sich, das man anderen suggerieren konnte, zum Maß seiner selbst zu machen: das heißt, sich der Scham entkleiden, sich ausliefern, sich verachten. So wird, was im Anfang einem selbstischen Interesse zu dienen scheint, letzthin „falsch gegen sich“. — Dahin aber gehört auch jener Mangel an „Objektivität“, jenes Fehlen absichtsloser Schlichtheit in der Kundgabe, welche Nietzsches Maskenproblem bedeuten. Er selber hat sich durch das Pathos des Zarathustra „entzaubert“ und läuft nun Gefahr, den „Ekel“ als seine letzte Wahrheit zurückzubehalten, da er sich so vieler Wahrheiten verkündend entledigt hat.[7] So viel allerdings ist zuzugeben: da er von seinem Meister gelernt hat und noch lernt, indem er ihn verflucht, hat er recht ihn zu fliehen als seine größte Gefahr. — Was kennt Nietzsche von Wagner? — die Wirkung, die jener auf ihn ausübt: insofern hat er ihn recht erkannt. Was Wagner selbst anbelangt, so hat er dagegen gewiß geirrt. Man kann sagen, daß zwei Irrtümer Nietzsches Beziehung zu Wagner bestimmen: Nietzsche überschätzt den Abstand seines eigenen Wesens zu dem, was ihm als Schauspielertum gilt — und er übersieht den Gegensatz seines eigenen moralischen Wesens zum Schauspielertum, wie es ist. Dem wirklichen Verführer reichen die Offenbarungen Zarathustras schwerlich ans Herz. Wenn der „letzte Wagner im Grunde ein zerbrochener und überwundener Mensch“ ist, so gewiß nicht, weil er „die große Schauspielerei seines Lebens auf die Spitze brachte“, wie es Aufzeichnungen zum „Fall“ wissen wollen. Wenn es den geborenen Schauspieler gibt, so leidet er nicht an der Lüge und hat immer noch eine übrig. Aber gerade dies: die Naivität, die Kraft in der Verschlagenheit macht, daß solche Naturen andere infizieren können, die Schauspieler sind auf eine Weise, welche die Unsicherheit und die Bereitschaft einschließt.

## 6. Kapitel

## Glaube und Wahrheit

### a) Der Positivismus als Rettung

Glaubens- und Wahrheitsproblematik durchdringen sich bei Nietzsche in einem gefährlichen Zirkel. Eine Wahrheit ist es, an die allein der Glaube sich heften kann — aber nur auf dem Boden eines Glaubens, über ihn sich erhebend, ersteht eine Wahrheit. Ironisch sagt der Nachlaß: „Die Wahrheit tut weh, weil sie einen Glauben zerstört: nicht an sich." — Davon bleibt, da die Frage nach dem „an sich" längst abgewiesen ist: die Wahrheit zerstört einen Glauben, eben das ist ihr An-Sich, sie besteht darin. Nietzsche sucht die Wahrheit, um an sie glauben zu können; aber er braucht schon einen Glauben, um aus seinem Untergang eine Wahrheit zu ziehen. — Der erste Glaube, welcher ihm, zerfallend, das Material zu den grundlegenden Einsichten moralkritischer Natur liefert, ist der christliche. Die erreichte Wahrheitsposition des Atheismus führt zum gläubigen Anschluß an den Schöpfer der Siegfriedgestalt. Das heißt, die Glaubensintention überträgt sich von der Wahrheit auf einen großen Menschen, welcher an ihr teilzuhaben scheint. Wagner ist Freigeist und Genius der Musik in einer Person: die Verführung ist zu stark, um den empfindsamen Denker nicht vom Ziel reiner philosophischer Vertiefung abzulenken. Die Abirrung rächt sich jedoch, indem die notwendig nachfolgende Ernüchterung eine tiefe Krise seiner Glaubensverfassung und damit auch seiner Wahrheitsmöglichkeit herbeiführt. — Die „Wahrheit", welche Nietzsche aus der ersten Überwindung des Glaubens an Wagner gewinnt, ist die Wahrheitslosigkeit seines Positivismus, jene methodische Enthaltsamkeit, welche den Gesichtspunkt des Menschlichen-Allzumenschlichen eingibt. Mit Rücksicht auf die in dieser Zeit akute „Krankheit" darf man vielleicht sagen, daß Nietzsche mit der Sachlichkeit seines ersten Aphorismenbandes der schon drohenden Gefahr der Selbstverachtung begegnet. Genau genommen bezieht sich das allerdings nur auf die ersten Hauptstücke dieses Bandes. In den nächsten meditiert er schon wieder „persönlicher", uneingedenk seines „Gethsemane":

*(Vermischte Meinungen und Sprüche, 29) Das Schmerzlichste, was der Denker zu den Künstlern sagen kann, lautet: „Könnt ihr denn nicht eine Stunde mit mir wachen?"*

### b) Bejahende Skepsis

Nietzsche bezeichnet „Morgenröte" und „fröhliche Wissenschaft" als seine „persönlichsten" Bücher. In der Tat führt die Genesung zu einer geläuterten Emphasis; die Glaubensintention erstarkt und hat im Gefolge wieder ein Problem der Wahrheit. Allerdings ist der Überschwang gedämpft durch ein Moment der Skepsis, das nach der letzten Ernüchterung nicht so leicht preisgegeben wird. Die charakteristische Vorrede zur „fröhlichen Wissenschaft" zeigt in Bezug auf die Wahrheitssuche eine ins Positive gewandte Haltung des Verzichts (Vorrede, Abschn. 4):

*Wir wissen einiges jetzt zu gut, wir Wissenden: o wie wir nunmehr lernen, gut zu vergessen, gut nicht zu wissen, als Künstler! Und was unsere Zukunft betrifft: man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur „Wahrheit um jeden Preis", dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit — ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief. . . . Wir glauben nicht mehr daran, daß die Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben. —*

Textkritisch ist zu bemerken, daß es entweder heißen muß: wir haben zuviel gelebt, um dies zu glauben — oder, da Nietzsche wahrscheinlich die Wendung „zuviel gelebt" vermieden hätte: wir haben genug gelebt, um dies nicht mehr zu glauben. Unwahrscheinlich wäre die Interpretation: wir haben lange genug gelebt, indem wir dies glaubten. — Nach einem später zu erörternden Zwischenstück kommt dann der positive Schlußpassus:

*(ibid.) O diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu tut not, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese*

*Griechen waren oberflächlich — aus Tiefe! Und kommen wir nicht eben darauf zurück, wir Wagehalse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und uns von da aus umgesehen haben, die wir von da aus hinabgesehen haben? Sind wir nicht eben darin — Griechen? Anbeter der Formen der Töne, der Worte? Eben darum — Künstler?*

Man hört den umgekehrten „Don Juan der Erkenntnis". Die Liebe zu den Dingen ist erreicht, eine apollinische Verklärung des Einzelnen, Geformten, Wirksamen, welche sich allerdings vorläufig als Freude an den spielerischen Paradoxien von Wort, Formel und Maske äußert. — Der Verachtung anheimgefallen ist dafür der Intellekt; asketisch triumphiert er über sich selbst durch die Entrückung seines eigentlichen Ziels. Dank der Manie der Selbstaufhebung zur höchsten Reizsucht gebracht, steht er zur Wahrheit in dem Verhältnis einer Liebhaberei, welche die Leidenschaft mehr als den Gegenstand (diesmal: Wahrheit) — und diesen darum immer verschleiert — ersehnt. Schließlich spricht noch die Ahnung mit, daß die Wahrheit überhaupt nicht gegenständlich, d. h. für das Individuum als Individuum nicht zu haben sei. — An die Stelle der dionysisch-musikalischen Individualauflockerung, wie die Jugendschrift sie zeigt, tritt hier die entsagende Weisheit der Maske, die Tiefe eines Künstlertums, in dessen weitem Rahmen auch die „Töne" ohne weltanschauliche Belastung wieder ihren Platz finden. — Soweit Nietzsches persönlichste Konzeption der „Wahrheit": sein ganzes Wesen ist an ihr beteiligt; sein „Geschmack" und sein Wissen, moralisches, ästhetisches und theoretisches Moment kommen darin gleicherweise zum Ausdruck.

### c) Die Rolle der Freunde

Mit der Lösung von Wagner ist Nietzsches Geschichte angestrebter menschlicher Glaubensbeziehungen nicht abgeschlossen. Nur, daß es fürderhin nicht mehr eine einzelne Gestalt ist, auf welche sein Gemeinschaftsbegehren zielen kann, sondern eine ganze Reihe von alten und neuen „Freunden". Daß diese ebensoviele Enttäuschungen bedeuten, mag man darin begründet sehen, daß er sie eigentlich zu Jüngern will. Immerhin hat

es mit dieser Jüngerschaft eine eigene Bewandtnis. Es schwebt hier gleichsam eine Umkehrung des Verhältnisses zu Wagner vor: Jener war als Gott-Meister akzeptiert, um einmal Jünger zu sein; nun wird der Schüler gesucht, der selbst einst Lehrer zu werden vermag. Nietzsche kann nach den Erfahrungen mit Wagner nur noch dort anerkennen, wo man ihn verstanden hat. Er wird nur noch dort emporsehen, wo er sich selbst als Stufe begriffen sieht. Er sucht die Folgsamkeit als Zeichen: wo er folgen darf. Darauf kommt es ihm letzthin an. Der „Jünger" ist ein Vordergrundsanliegen Nietzsches. Seine stärkste Intention ist und bleibt die nach aufwärts gerichtete des Glaubens. Denn hier liegt die Wurzel seiner intellektualen Existenz der Wahrhaftigkeit durch Überwindung. „Man braucht Freunde, wenn man keine Götter hat", sagt er. Aber das heißt: man braucht Götter. „Inter pares" ist noch eine schamhafte Formel für sein wirkliches Verlangen. Man vergleiche den Ton heimlicher Verachtung in Nietzsches Äußerungen über seinen einzigen Jünger, Peter Gast, mit den überschwänglichen Erwartungen, welche er an den Besuch von Steins knüpft. Der wahre Meister fühlt erst dort Verständnis, wo er künftige Überlegenheit ahnt und — gerne ahnt. Ein solcher Meister hätte Wagner sein sollen; nun hat „Zarathustra" diese „schenkende Tugend": „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen?" —

Man kann den „Mittagsfreund" Zarathustra fast unter die menschlichen Beziehungen Nietzsches rechnen; im Bild des persischen Weisen drückt sich aus, wie Nietzsche Wagner eine ganze Zeit gesehen haben muß. Erst unter diesem Blickpunkt löst sich das Problem, warum Nietzsche den Musiker noch verehren konnte, als schon eine Fülle von kritischen Einwänden gegen ihn vorlagen. Hätte Wagner sich zu Nietzsche gestellt wie Zarathustra zu seinen Jüngern, so wäre der Götze Wagner nicht anders gestürzt worden, als es geschehen ist, aber der Meister Wagner wäre geblieben. Man muß von sich weisen können, was man sich — in höherer Form — erhalten will: so dient Zarathustra sich und seinen Jüngern:

*(Zarathustra: Von der schenkenden Tugend) Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen!*
*Ihr hattet Euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So tun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben.*
*Nun heiße ich euch, mich verlieren und euch finden, und erst, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.*

Hätte Wagner Nietzsche so auf sich selbst verwiesen, ihm den Glauben verbietend, so hätte dieser nicht die sokratische Vereisung nötig gehabt, um sich je wieder an Neuem erwärmen zu können: und auch am Alten hätte er sich wieder erwärmt. — Es ist jedoch nicht nur Wagner, den Zarathustra durch seine Haltung übertrifft, sondern in seinem Schweigen- und Gehen-Können ist er auch für Nietzsche selbst Meister-Schüler: getragen von seinen Erkenntnissen, aber ihm voraus in den Möglichkeiten des Wesens.

### d) Verkündung, Erfolg, Wahnsinn

Zarathustra darf reden, weil er schweigen kann: Nietzsche predigt durch seinen fremden, oft verschlossenen Mund, um dem Schuldgefühl angemaßter Sicherheit, wie es eigene Verkündung brächte, zu entgehen. Schließlich aber ist die Ansprüchlichkeit Zarathustras doch auch diejenige seines Schöpfers. Nietzsche übernimmt die Rolle seines Geschöpfs — und zwar unter den denkbar schlechtesten inneren Bedingungen. Mit der Verlassenheit von Gott und Menschen ist sein Glaubensimpuls von jeder Erfüllung abgeschnitten. Das bedeutet die hoffnungslose Säkularisierung seiner Bindungsintention vom verlorenen Gott bis zum nie gefundenen „Leser". An die Stelle innerer Gewähr tritt der Wunsch nach äußerer Bewährung. Erfolg, der „größte Lügner", wird nun für Nietzsche zum Maß seiner Wahrheit. — Und auch, wenn dieses Maß Maske ist, wenn sich Nietzsche in die Vorstellung einer nach Großstädten bemessenen Anhängerschaft hineinsteigert, um sie verachten zu können, gleich Zarathustra — so ist hier der Punkt, wo die Maske übergeht in die Fratze des Wahnsinns.

TEIL III

# Scham

## 7. Kapitel

### Das Problem der Scham während der Wagnerperiode

#### a) Der Musiker als Schriftsteller

Wie das Problem der Maske, kommt auch das der Scham erstmalig im Bereich der Wagner-Beziehung zur Geltung. Kaum daß vor „Richard Wagner in Bayreuth" das Wort auftaucht. Dennoch gilt hier dasselbe wie für das Motiv der Maske. Die Schamproblematik Nietzsches ist nicht ein Ergebnis der Wirkung Wagners, sondern die Möglichkeit einer solchen Wirkung beruht umgekehrt auf einer in Nietzsche latenten Problemlage. Erst vom Problem der Scham her läßt sich verstehen, wie gerade der Musiker dem Denker zum Führer werden konnte.— Über seine innere Situation als Schriftsteller legt Nietzsche ein Bekenntnis ab, das seine Eindeutigkeit nicht dadurch verliert, daß es in der Maske einer kritischen Charakteristik des Schriftstellers Wagner auftritt:

*(Richard Wagner in Bayreuth 10, Abs. 6) Wagner als Schriftsteller zeigt den Zwang eines tapfern Menschen, dem man die rechte Hand zerschlagen hat und der mit der linken ficht: er ist immer ein Leidender, wenn er schreibt, weil er der rechten Mitteilung auf seine Weise, in Gestalt eines leuchtenden und siegreichen Beispiels, durch eine zeitweilig unüberwindliche Notwendigkeit beraubt ist. Seine Schriften haben gar nichts Kanonisches, Strenges ... Es sind Versuche, den Instinkt zu begreifen, welcher ihn zu seinen Werken trieb ... Die Dialektik in ihnen ist vielfältig gebrochen, der Gang durch Sprünge des Gefühls mehr gehemmt als beschleunigt; eine Art von Widerwilligkeit des Schreibenden liegt wie ein Schatten auf ihnen, gleich als ob sich der Künstler des begrifflichen Demonstrierens schämte.*

Daß sich schon hier eine Selbstunsicherheit, ja ein Selbstvorwurf hinter der Unzufriedenheit mit Wagner verbirgt, darf kaum bezweifelt werden. Die Einsinnigkeit mit der offnen Selbstkritik der „Geburt der Tragödie" vom Jahre 1886 ist unverkennbar: „Nochmals gesagt, heute ist es mir ein unmög-

liches Buch, — ich heiße es schlecht geschrieben, schwerfällig, peinlich, bilderwütig und bilderwirrig, gefühlsam, hier und da verzuckert bis zum Femininischen, ungleich im tempo, ohne Willen zur logischen Sauberkeit ...“ — Die Prädikate sind vielsagend; sie bezeichnen zugleich die Folge der niedergeschlagenen Scham und ihre Ursache. „Schwerfällig“, „peinlich“, „bilderwütig“ — kürzer: als ob er sich schämte.

b) Der dionysische Philosoph als Schriftsteller

Es hat noch seinen Grund außer der Manier, daß solche Einsichten vorläufig nur am Stil des Anderen realisiert werden. Die Kritik verletzt dessen Existenz an der Peripherie — das Eingeständnis würde Nietzsches eigene im Zentrum treffen. Er könnte sich nicht damit herausziehen, daß er „der rechten Mitteilung auf seine Weise“ beraubt sei. Das „begriffliche Demonstrieren“ ist seine Weise, nicht nur die Scham verbietet ihm, sich dabei Scham einzugestehen. — Eine andere Frage ist, wieweit die Diagnose in Bezug auf Wagners Schriftstellerei begründet ist. Wahrscheinlich haben die eigenen Schwierigkeiten Nietzsche hellhörig gemacht für Vorhandenes. Dennoch gilt auch für das vorliegende Problem jener Satz aus dem Anfang von Nietzsches erster Aufzeichnung zum „Fall“: „Ohne daß ich es wußte, sprach ich nur für mich, ja im Grunde nur von mir.“

Man erinnert sich, daß die „Scham“ des Schriftstellers Nietzsche von der — diesmal stimmungshaft — übertönten Unsicherheit alles Meinens herrührt. Wo die Wahrheit als Funktion des Rausches auftritt, da ist das Demonstrieren allerdings fehl am Platze. Nietzsche läßt sich durch ästhetische Eindrücke zu Einsichten bestimmen, da kann eine gewisse „Widerwilligkeit“ beim Schreiben nicht ausbleiben. Er aber gibt die Schuld den Worten und nicht den „Wahrheiten“. — Zugrunde liegt die mangelnde theoretische Sicherheit. Die Hingabe an ästhetische Sensationen ist die erste Ausflucht vor der philosophischen Aufgabe, die Verleumdung des Wortes die zweite. Hier muß die Schopenhauer-Gefolgschaft die Wagner-Gefolgschaft rechtfertigen. Von dessen Geist erfüllt ist die Jugendschrift, insonderheit der ursprünglich als Teil von ihr geplante Aufsatz „Über Musik

und Wort". Dieses Verhältnis kann dort nur in einem Sinne verstanden werden (Abs. 10):

*Bei den höchsten Offenbarungen der Musik empfinden wir sogar unwillkürlich die Roheit jeder Bildlichkeit und jedes zur Analogie herbeigezogenen Affektes: wie z. B. die letzten Beethovenschen Quartette jede Anschaulichkeit, überhaupt das gesamte Reich der empirischen Realität völlig beschämen. Das Symbol hat angesichts des höchsten, wirklich sich offenbarenden Gottes keine Bedeutung mehr: ja es erscheint jetzt als eine beleidigende Äußerlichkeit.*

Damit aber, daß der Musik als solcher die metaphysische Tiefe vor dem Wort zuerkannt wird, hat Wagner noch nicht seinen Tribut. Dieser wird ihm erst in der nach ihm benannten Schrift geleistet, auf eine Weise freilich, welche die ganze Position ins Wanken bringt.

### c) Der dithyrambische Dramatiker

Die Errichtung des Götzen Wagner kann nicht anders geschehen als auf Kosten aller nicht-wagnerischen Musik. Jener allgemeine Charakter jenseits der Individuation, welcher bisher nach Schopenhauer die ganze philosophische Würde der Musik ausmachte, wird ihr nun als Mangel angerechnet. Das muß nicht wundernehmen; es ist die andere Seite der Wortverdammung. Musik und Wort passen nicht zusammen, beim einen muß der Fehler liegen. In der Tat, für eine intellektuelle Anregung, wie Nietzsche sie von den musikalischen Eindrücken erwartet, sind diese zu unbestimmt. Nachdem der Grund zuerst in der „Äußerlichkeit" aller Rede gesucht wurde, glaubt er ihn nun in der Vieldeutigkeit aller bisherigen Musik zu sehen. Die „Symphonie nach Beethoven" erscheint ihm als ein „wunderlich undeutliches Gebilde": „Die Mittel passen nicht zur Absicht, und die Absicht im ganzen wird dem Zuhörer überhaupt nicht klar, weil sie auch im Kopfe des Urhebers niemals klar gewesen ist." Danach aber heißt es weiter:

*(Richard Wagner in Bayreuth 9, Abs. 7 f) Gerade aber die Forderung, daß man etwas ganz Bestimmtes zu sagen habe und daß man es auf das deutlichste sage, wird um so unerläßlicher, je höher, schwieriger und anspruchsvoller eine Gattung ist.*
*Deshalb war Wagners ganzes Ringen darauf aus, alle Mittel zu finden, welche der Deutlichkeit dienen; vor allem hatte er dazu*

*nötig, sich von allen Befangenheiten und Ansprüchen der älteren Musik der Zustände loszubinden und seiner Musik, dem tönenden Prozesse des Gefühls und der Leidenschaft, eine gänzlich unzweideutige Rede in den Mund zu legen ... Alle frühere Musik scheint an der Wagnerischen gemessen, steif oder ängstlich, als ob man sie nicht von allen Seiten ansehn dürfe und sie sich schäme. Wagner ergreift jeden Grad und jede Farbe des Gefühls mit der größten Festigkeit und Bestimmtheit; er nimmt die zarteste, entlegenste und mildeste Regung, ohne Angst sie zu verlieren, in die Hand, und hält sie wie etwas Hart- und Festgewordenes, wenn auch jedermann sonst in ihr einen unangreifbaren Schmetterling sehen sollte. Seine Musik ist niemals unbestimmt, stimmungshaft; alles, was durch sie redet, Mensch oder Natur, hat eine streng individualisierte Leidenschaft; Sturm und Feuer nehmen bei ihm die zwingende Gewalt eines persönlichen Willens an.*

— Es ist ein Verrat, nicht nur an Beethoven, sondern auch an Schopenhauer, an der Musik in ihrer dionysischen Bedeutung, also an Wagner, soweit er als musikalische Persönlichkeit in Frage kommt. Wie ehemals das Wort zurückstehen mußte vor der Musik: als ob es sich schämte, — so scheint nun alle Musik schamhaft, gemessen an derjenigen Wagners, d. h. an dem Gebrauch, welchen Wagner von ihr macht. — Die Wendung ist klar: Nietzsche hat nicht mehr den Musiker vor Augen. Regierende „Absicht" und intellektuelle „Klarheit" darüber sind wieder ins Spiel gekommen. Die Musik sollte höchste Offenbarung sein und jenseits der Scham des Demonstrierens: das rechtfertigte den Musiker als Meister. Nun aber folgt Nietzsche dem „dithyrambischen Dramatiker", welcher kraft einer Kreuzung von Empfindungen in seiner Seele über die Scham triumphierend zur Wahrheit durchstößt:

*(Richard Wagner in Bayreuth 7, Abs. 1) Hellsichtig-besonnen und liebend-selbstlos zugleich fällt sein Blick hernieder: und alles, was er jetzt mit dieser doppelten Leuchtkraft seines Blickes sich erhellt, treibt die Natur mit furchtbarer Schnelligkeit zur Entladung aller ihrer Kräfte, zur Offenbarung ihrer verborgensten Geheimnisse: und zwar durch Scham. Es ist mehr als ein Bild, zu sagen, daß er mit jenem Blick die Natur überrascht habe, daß er sie nackend gesehen habe: da will sie sich nun schamhaft in ihre Gegensätze flüchten. Das bisher Unsichtbare, Innre rettet sich in die Sphäre des Sichtbaren und wird Erscheinung; das bisher nur Sichtbare flieht in das dunkle Meer des Tönenden: so enthüllt die Natur, indem sie sich verstecken will, das Wesen ihrer Gegensätze. In*

*einem ungestüm rhythmischen und doch schwebenden Tanze, in verzückten Gebärden spricht der Urdramatiker von dem, was in ihm, was in der Natur sich jetzt begibt: der Dithyramb seiner Bewegungen ist ebensosehr schauderndes Verstehen, übermütiges Durchschauen, als liebendes Nahen, lustvolle Selbstentäußerung. Das Wort folgt berauscht dem Zuge dieses Rhythmus; mit dem Worte gepaart ertönt die Melodie; und wiederum wirft die Melodie ihre Funken weiter in das Reich der Bilder und Begriffe.*

Man sieht, indem Nietzsche ausholt Wagner zu erhöhen, ist er auch schon über ihn hinaus: bei sich selber. Allerdings bei einem falschen Selbst, wie sich zeigen wird. Denn das Wesen des Philosophen, der hier unter dem Namen eines Urdramatikers erscheint, ist die Zudringlichkeit. — Wie Nietzsche zu dieser Position kommt, ist klar. Sein Problem heißt: Überwindung der „Peinlichkeit" des Schreibens. Die Musik ist jenseits der Scham — wo ist die Philosophie? — Durch die Scham hindurch, so wird hier geantwortet. Das eine mußte Wagner als Musiker erfüllen — aber da es Nietzsche, dem Philosophen unerreichbar war, läßt er Wagner als Dramatiker das andere betreiben. Wie gesagt, Nietzsche schreibt für sich selbst, im Grunde von sich selbst. —
Über-der-Scham und gegen-die Scham: damit ist die ganze Spanne von Nietzsches Schamproblematik schon innerhalb der Wagner-Beziehung gegeben. Mit der Ablösung kommt es dann zu einer dritten, vermittelnden Position, aus der die beiden anderen in modifizierter Form neu entspringen.

---

## 8. Kapitel

## Ontologie der Scham

### a) Kein: Jenseits der Scham

„Menschliches, Allzumenschliches" bringt für das Problem der Scham, wie für die meisten Probleme Nietzsches, Verlust und Gewinn. Jener entsteht durch die längst fällige Preisgabe der Musik als einer unmittelbaren Offenbarung vom Wesen der Welt:

*(Menschliches-Allzumenschliches, 215) Die Musik ist nicht an und für sich so bedeutungsvoll für unser Innres, so tief erregend, daß sie als unmittelbare Sprache des Gefühls gelten dürfte; sondern ihre uralte Verbindung mit der Poesie hat so viel Symbolik in die rhythmische Bewegung, in Stärke und Schwäche des Tones gelegt, daß wir jetzt wähnen, sie spräche direkt zum Innern und käme aus dem Innern . . . An sich ist keine Musik tief und bedeutungsvoll, sie spricht nicht vom „Willen", vom „Dinge an sich"; das konnte der Intellekt erst in einem Zeitalter wähnen, welches den ganzen Umfang des inneren Lebens für die musikalische Symbolik erobert hatte. Der Intellekt selber hat diese Bedeutsamkeit erst in den Klang hineingelegt.* —

Gilt aber die Musik nicht mehr als die einzig tiefe Weise menschlicher Wahrheitskundgabe, so ist auch ihr Ruf: über die Scham hinaus zu sein, dahin. Wenn die Scham ein metaphysisches Ungenügen anzeigt, so steht die Musik vor ihr, weil sie vor aller Bedeutsamkeit ist. Man darf schließen, daß mit diesem Verzicht auf die Musik als menschliches Mittel göttlicher Offenbarung das Ideal jener tiefsinnigen Freiheit von der Scham überhaupt aufgegeben ist.

### b) Ableitung und Begriff der Scham

Die Wandlung gegenüber der Wagner-Epoche zeigt sich eindeutig durch eine „Genealogie" der Scham an, welche eigentlich positive Perspektiven für diese „moralische Empfindung" eröffnet:

*(Menschliches-Allzumenschliches, 100) Die Scham existiert überall, wo es ein „Mysterium" gibt; dies ist aber ein religiöser Begriff, welcher in der älteren Zeit der menschlichen Kultur einen großen Umfang hatte. Überall gab es umgrenzte Gebiete, zu welchen das göttliche Recht den Zutritt versagte, außer unter bestimmten Bedingungen: zu allererst ganz räumlich, insofern gewisse Stätten vom Fuße der Uneingeweihten nicht zu betreten waren und in deren Nähe diese Schauder und Angst empfanden. Dies Gefühl wurde vielfach auf andere Verhältnisse übertragen, zum Beispiel auf die geschlechtlichen Verhältnisse, welche als ein Vorrecht und Adyton des reiferen Alters den Blicken der Jugend, zu deren Vorteil, entzogen werden sollten . . . So ist das Königtum als ein Zentrum, von wo Macht und Glanz ausstrahlt, dem Unterworfenen ein Mysterium voller Heimlichkeit und Scham: wovon viele Nachwirkungen noch jetzt, unter Völkern, die sonst keineswegs zu den verschämten gehören, zu fühlen sind. Ebenso ist die ganze Welt*

*innerer Zustände, die sogenannte „Seele" auch jetzt noch für alle Nicht-Philosophen ein Mysterium, nachdem diese endlose Zeiten hindurch als göttlichen Ursprungs, als göttlichen Verkehrs würdig geglaubt wurde: sie ist demnach ein Adyton und erweckt Scham.*

Dem Zwang der Methode zutrotz klingt die Stimme echter Erfahrung durch, eindrücklich schon im lapidaren Ansatz: „die Scham existiert", welcher seine Auslegung erhält in der Rede vom „Mysterium voller Heimlichkeit und Scham". Die Darstellung ist kaum ins Objektivistische überspannt; sie hält sich im Bildlich-Korrekten durch die einschränkende Bezugnahme auf den „Unterworfenen". Ihm erscheint die Scham geradezu als ein Attribut des Mysteriums. Aber „Mysterium" ist eine anthropologische Kategorie vom selben Grade wie „Scham". Wer das Mysterium erlebt, empfindet die Scham als darin liegend: das ist gemeint. Die Scham existiert, d. h. in gewissen Erlebnissen tritt sie als von der Objektseite her eingegeben auf, übrigens gerade da, wo das Objekt aufhört Objekt zu sein. — Dem Unterworfenen ist seine Scham nichts Zufälliges, bloß Subjektives, kein Affekt: dies ist die Auffassung, welche in zwei Formulierungen eher unwillkürlich zum Ausdruck kommt. Unbeirrt wird daneben in der eigentlichen Ausführung das Phänomen der Scham aus dem „Gefühl" von Schauder und Angst hergeleitet und, ineins damit, die Scham der „inneren Zustände" als von äußeren Verhältnissen her „übertragen" dargestellt. Diese dem methodischen Vorsatz entsprechende These steht allerdings in unvereinbarem Gegensatz zu der oben entwickelten. Wenn es eine Scheu angesichts des Höheren außerhalb meiner und eine Scheu angesichts der Tiefen in mir gibt, so könnte, der zuerst behandelten Auffassung nach, jene nur von dieser herstammen: Ursprünglich gibt es die Scham der Seele vor sich selbst und indem sie die Nähe und Bedeutung des Heiligtums, im weitesten Sinne, verwandtschaftlich spürt, „erweckt" sie in sich die Scham für dieses.

### c) Scham und Maske

Die funktionelle Zusammengehörigkeit von „äußerer" und „innerer" Scham wird bestätigt in „Jenseits von Gut und

Böse". Dort stützt sich Nietzsche auf sie in der Frage: was ist vornehm? (Aph. 263):

*Es gibt einen Instinkt für den Rang, welcher mehr als alles, schon das Anzeichen eines hohen Ranges ist; es gibt eine Lust an den Nuancen der Ehrfurcht, die auf vornehme Abkunft und Gewohnheiten raten läßt.*

Und die negative Seite dazu:

*(ibid.) Umgekehrt wirkt an den sogenannten Gebildeten, den Gläubigen der „modernen Ideen", vielleicht nichts so ekelerregend als ihr Mangel an Scham, ihre bequeme Frechheit des Auges und der Hand, mit der von ihnen an alles gerührt, geleckt, getastet wird . —*

Überhaupt bringt das „Jenseits" die Ausführungen über die Scheu vor dem Seelischen — und dem Seelischen im Anderen. Sie bestimmen Nietzsches Begriff der Innigkeit und Güte und sind zugleich Beiträge zu seiner Philosophie der Maske (Aph. 167):

*Bei harten Menschen ist die Innigkeit eine Sache der Scham — und etwas Kostbares.*

Dazu gehört Zarathustras Rede „vom Krieg und Kriegsvolke", in welcher jene Härte auf die innere Fülle zurückgeführt wird:

*Man nennt euch herzlos: aber euer Herz ist echt, und ich liebe die Scham eurer Herzlichkeit. Ihr schämt euch eurer Flut, und andre schämen sich ihrer Ebbe.*

Sehr deutlich erscheinen hier Bejahung und Verneinung in Korrelation. Nicht ein positiver Aspekt für die Scham überhaupt, sondern die Abgrenzung einer positiven, echten Scham macht vorläufig Nietzsches Stellung aus:

*(Jenseits von Gut und Böse, 40) Alles, was tief ist, liebt die Maske; die allertiefsten Dinge haben sogar einen Haß auf Bild und Gleichnis. Sollte nicht erst der Gegensatz die rechte Verkleidung sein, in der die Scham eines Gottes einherginge? Eine fragwürdige Frage: es wäre wunderlich, wenn nicht irgendein Mystiker schon dergleichen bei sich gewagt hätte. Es gibt Vorgänge so zarter Art, daß man gut tut, sie durch eine Grobheit zu verschütten und unkenntlich zu machen; es gibt Handlungen der Liebe und einer ausschweifenden Großmut, hinter denen nichts rätlicher ist, als einen Stock zu nehmen und den Augenzeugen durchzuprügeln: damit trübt man dessen Gedächtnis. Mancher versteht sich darauf, das eigne Gedächtnis zu trüben und zu mißhandeln, um wenigstens an diesem*

*einzigen Mitwisser seine Rache zu haben: — die Scham ist erfinderisch. Es sind nicht die schlimmsten Dinge, deren man sich am schlimmsten schämt: es ist nicht nur Arglist hinter einer Maske, — es gibt soviel Güte in der List. Ich könnte mir denken, daß ein Mensch, der etwas Kostbares und Verletzliches zu bergen hätte, grob und rund wie ein grünes, altes, schwerbeschlagenes Weinfaß durchs Leben rollte: die Feinheit seiner Scham will es so. —*

Trotz der anfänglichen Verwerfung von „Bild" und „Gleichnis" ist es die Position der „fröhlichen Wissenschaft". Der Anschein des Widerspruchs entsteht, indem dort das apollinische Element als verhüllend gepriesen, hier aber als verräterisch verbannt wird. Da jedoch die Maske erst durch die ästhetizistisch-bejahende Wendung dicht wird, so ist der vorliegende, übrigens zeitlich frühere Aphorismus im ganzen doch weniger versteckt, weniger geübt im Verstecken als im Aufdecken, wie besonders die Schlußpartie zeigt:

*(ibid.) Einem Menschen, der Tiefe in der Scham hat, begegnen auch seine Schicksale und zarten Entscheidungen auf Wegen, zu denen wenige je gelangen, und um deren Vorhandensein seine Nächsten und Vertrautesten nicht wissen dürfen: seine Lebensgefahr verbirgt sich ihren Augen und ebenso seine wiedereroberte Lebens-Sicherheit. Ein solcher Verborgener, der aus Instinkt das Reden zum Schweigen braucht und unerschöpflich ist in der Ausflucht vor Mitteilung, will es und fördert es, daß eine Maske von ihm an seiner Statt in den Herzen und Köpfen seiner Freunde herumwandelt; und gesetzt, er will es nicht, so werden ihm eines Tages die Augen darüber aufgehen, daß es trotzdem dort eine Maske von ihm gibt, — und daß es gut so ist. Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes jedes Schrittes, jedes Lebenszeichens, das er gibt. —*

Die Verbindung mit der eigentlichen Scham- und Maskenproblematik Nietzsches stellt der Aphorismus von den „Versteckten" in der „Morgenröte" her, zu welchem die Ausführungen des „Jenseits" als Kommentar angesehen werden können:

*(Morgenröte, 527) Habt ihr jene Menschen noch nicht gefunden, welche auch ihr entzücktes Herz festhalten und pressen, und welche lieber stumm werden, als daß sie die Scham des Maßes verlören? — Und jene Unbequemen und so oft Gutartigen fandet ihr auch noch nicht, welche nicht erkannt werden wollen, und die ihre*

*Fußstapfen im Sande immer wieder verwischen, ja die Betrüger sind, vor anderen und sich, um verborgen zu bleiben?*

Die „Scham des Maßes" — eingesetzt gegen das entzückte Überströmen des Herzens im Worte: ein Versuch zur Überwindung der theoretischen Exaltation.

---

9. Kapitel

## Moralkritik der Scham

### a) Die negative Scham

Nietzsche bekennt sein Leiden an der Scham, indem er in Wagner den vermeintlichen Meister über die Scham verehrt. Nach dem Untergang der Wagner-Beziehung und der mit ihm verbundenen rationalistischen Zertrümmerung ihrer spezifischen Problematik setzt sich die negative Einstellung zur Scham in der affektiv-moralistischen Kritik einer negativen, d. h. lebensverneinenden Scham fort. Das Modell zu ihr liefern die Gestalten des christlich-asketischen Lebens. Zarathustra ist es, der zum Ankläger bestellt wird. „Von den Priestern" heißt es:

*O seht mir doch diese Hütten an, die sich diese Priester bauten! Kirchen heißen sie ihre süßduftenden Höhlen!*
*O über dies verfälschte Licht, diese verdumpfte Luft! Hier wo die Seele zu ihrer Höhe hinauf — nicht fliegen darf!*
*Sondern also gebietet ihr Glaube: „auf den Knien die Treppe hinan, ihr Sünder!"*
*Wahrlich, lieber sehe ich noch den Schamlosen, als die verrenkten Augen ihrer Scham und Andacht!*
*Wer schuf sich solche Höhlen und Bußtreppen? Waren es nicht solche, die sich verbergen wollten und sich vor dem reinen Himmel schämten?*

Psychologisch vertieft wird der Schlag gegen die Jünger der „unbefleckten Erkenntnis" geführt:

*Auch ihr liebt die Erde und das Irdische: ich erriet euch wohl! — aber Scham ist in eurer Liebe und schlechtes Gewissen — dem Monde gleicht ihr!*

*Zur Verachtung des Irdischen hat man euren Geist überredet, aber nicht eure Eingeweide: die aber sind das Stärkste an euch!*
*Und nun schämt sich euer Geist, daß er euren Eingeweiden zu Willen ist, und geht vor seiner eigenen Scham Schleich- und Lügenwege.*

Das hier eingesetzte Kriterium der Redlichkeit ist fundiert in dem oben (Kriegsvolk) unmittelbar zur Anwendung gebrachten Unterscheidungsprinzip von Überfluß und Mangel. Maß und Grund der Lüge ist immer die Leere: Betrug aus der schenkenden Tugend heraus heißt Maske. — So setzt sich in den Unterscheidungen der Scham Nietzsches allgemeine Rangordnung der Seelen durch.

### b) Die Schamlosigkeit

„Lieber noch den Schamlosen" sagt Zarathustra und verrät damit ein weiteres Motiv, das schon früher seine Erwähnung fand:

*(Vermischte Meinungen und Sprüche, 69) Es gibt auch eine Zudringlichkeit gegen Werke; und sich als Jüngling schon nachahmend zu den erlauchtesten Werken aller Zeiten mit der Vertraulichkeit des Du und Du zu gesellen, beweist einen völligen Mangel an Scham.*

— Der kleine Ausfall gegen die mangelnde Scheu vor menschlicher Größe und Leistung kann als Auftakt gelten für den Feldzug gegen jene andere Zudringlichkeit, in welcher es die menschliche Kleinheit und Schwäche ist, deren Scham verletzt wird. Hier entspringt Nietzsches Polemik gegen das Mitleid, welche den zweiten Teil des „Zarathustra" weitgehend beherrscht:

*(Das Kind mit dem Spiegel) . . . Dies nämlich ist das Schwerste: aus Liebe die offne Hand schließen und als Schenkender die Scham bewahren.*

*(Von den Mitleidigen) O meine Freunde! So spricht der Erkennende: Scham, Scham, Scham — das ist die Geschichte des Menschen! Und darum gebeut sich der Edle, nicht zu beschämen: Scham gebeut er sich vor allem Leidenden.*
*Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleiden: zu sehr gebricht es ihnen an Scham.*

*(Das Nachtlied) Wer immer schenkt, dessen Gefahr ist, daß er die Scham verliere; wer immer austeilt, dessen Hand und Herz hat Schwielen vor lauter Austeilen.*
*Mein Auge quillt nicht mehr über vor der Scham der Bittenden; meine Hand wurde zu hart für das Zittern gefüllter Hände.*

Schließlich sagt noch „Ecce homo" unter den Gründen, „warum ich so weise bin": „Ich werfe den Mitleidigen vor, daß ihnen die Scham, die Ehrfurcht, das Zartgefühl vor Distanzen leicht abhanden kommt" usf.
Wenn das Mitleid schon als Ingredienz christlicher Lebenshaltung gemeint und bekämpft ist, so findet die Position gegen die Schamlosigkeit ihre tiefere psychologische Fundierung in vollends antichristlicher Wendung. Ein Aphorismus der „Morgenröte" (68) rettet das Mysterium Gottes vor dem Zugriff des „ersten Christen":

*. . . Noch kurze Zeit inmitten dieser Verwesung! — das ist das Los des Christen, bevor er, eins geworden mit Christus, aufersteht mit Christus, an der göttlichen Herrlichkeit teilnimmt mit Christus und „Sohn Gottes" wird gleich Christus. — Damit ist der Rausch des Paulus auf seinem Gipfel, und ebenfalls die Zudringlichkeit seiner Seele, — mit dem Gedanken des Einswerdens ist jede Scham, jede Unterordnung, jede Schranke von ihr genommen, und der unbändige Wille der Herrschsucht offenbart sich als ein vorwegnehmendes Schwelgen in göttlichen Herrlichkeiten. —*

Die Darstellung ist wieder nicht ohne „persönliche" Bedeutsamkeit für Nietzsche: da ist der Rausch und die Schamlosigkeit („Peinlichkeit") der in ihm erfolgenden „Vorwegnahme" unerreichter Positionen. — Methodisch gesehen ist es wieder die Unredlichkeit, gegen welche der Schlag geführt wird. Nicht dem Willen der Herrschsucht als solchem, sondern dem zu Barmherzigkeit und Demut verkappten Willen der Herrschsucht gilt der Angriff. Die Kritik der Schamlosigkeit vollzieht sich also, wie diejenige der negativen Scham, ganz im Zuge der grundlegenden Umwertungen.

---

## 10. Kapitel

## Ästhetik der Scham

### a) Die Scham des Künstlers

Im Bereich der Wagner-Beziehung fand die Problematik der Scham eine erste stimmungshaft überspannte Exposition. Die folgende Auseinandersetzung mit dem Christentum deckte mit moralistischer Schärfe objektive Differenzen im Wesen der Scham auf. Nun darf sich, in eher ausgleichender Übertragung dieser Ergebnisse auf das künstlerische Leben, die eigentlich philosophische Intention Nietzsches durchsetzen. Die „fröhliche Wissenschaft" leitet die kommende Phase mit einer neuen Genealogie der Scham ein. Unter dem Titel „wir Künstler" wird der schaudervolle Hintergrund und ehrfürchtig-strenge Charakter mythischer Scheu preisgegeben zugunsten einer mehr erotisch-spielerischen Herkunft des Phänomens:

*(Die fröhliche Wissenschaft, 59) Wenn wir ein Weib lieben, so haben wir leicht einen Haß auf die Natur, aller der widerlichen Natürlichkeiten gedenkend, denen jedes Weib ausgesetzt ist; gerne denken wir überhaupt daran vorbei, aber wenn einmal unsere Seele diese Dinge streift, so zuckt sie ungeduldig und blickt, wie gesagt, verächtlich nach der Natur hin: — wir sind beleidigt, die Natur scheint in unseren Besitz einzugreifen, und mit den ungeweihtesten Händen. Da macht man die Ohren zu gegen alle Physiologie und dekretiert für sich insgeheim: „ich will davon, daß der Mensch noch etwas anderes sei, außer Seele und Form, nichts hören!" Der „Mensch unter der Haut" ist allen Liebenden ein Greuel und Ungedanke, eine Gottes- und Liebeslästerung. — Nun, so wie jetzt noch der Liebende empfindet, in Hinsicht der Natur und Natürlichkeit, so empfand ehedem jeder Verehrer Gottes und seiner „heiligen Allmacht": bei allem, was von der Natur gesagt wurde, durch Astronomen, Geologen, Physiologen, Ärzte, sah er einen Eingriff in seinen köstlichsten Besitz und folglich einen Angriff — und noch dazu eine Schamlosigkeit des Angreifenden!* .—

Der schon zitierte Endpassus aus der späteren Vorrede des Werkes bedeutet hierzu gerade eine Anwendung. Setzt man oben für das „Weib" die „Wahrheit", so ergibt sich die noch aus der Vorrede nachzutragende Wendung:

*(Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede 4) Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, daß man nicht alles nackt sehen, nicht bei allem dabei sein, nicht alles verstehen und „wissen" wolle . . . Man sollte diese Scham besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Rätsel und bunte Ungewißheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehen zu lassen? . —*

Die Formulierung ist alles andere als zufällig. Offenbar handelt es sich um eine Antwort: die gelassene Absage an das mühsam errichtete Idealbild vom dithyrambischen Dramatiker, welcher durch die Schamlosigkeit seines Blickes die Natur zur Offenbarung ihrer verborgensten Geheimnisse treibt. —

### b) Die Schamlosigkeit des Künstlers

Die Position der „fröhlichen Wissenschaft" hat sowohl für die Problematik der Scham wie für diejenige der Maske im weiteren Sinne eine spezifische Bedeutung. Nach beiden Seiten bringt sie einen Umschlag durch Entspannung. Von dieser werden einmal, wie oben gezeigt, erste extreme Konzeptionen der Wagner-Zeit, das andremal solche der positivistischen Periode, also gerade entgegengesetzte Aufstellungen betroffen. Die letztgenannte Linie fand im Zusammenhang des Themas Maske eine vorläufige Darstellung (vgl. Kap. 6a, b). Auch sie führt schließlich zu einer bestimmten Wendung im thematischen Bereich der Scham. — Der Weg vom Wissenschaftsethos des „Menschlichen, Allzumenschlichen" bis zur „fröhlichen Wissenschaft" ist nicht ungefährlich. Er setzt, wie gesagt, mit den späteren Teilen des positivistischen Werkes an; schon hier also trägt Nietzsche jene strengen Grundsätze des theoretischen Verhaltens zu Grabe, deren bloße Formulierung ihn eben von der „Krankheit" des Wagnerianismus geheilt hat. Diese Krankheit bestimmt sich näher als Selbstverachtung; „Ekel" sagt Zarathustra, und Nietzsche ist weit davon entfernt, sich ihr für immer entronnen zu glauben. Gerade ist er in Gefahr, ihr wieder zu verfallen. Er muß sich für das eben noch verfemte Ziel des Künstlertums erst frei machen, wenn anders seine Fröhlichkeit einen gesunden Boden haben soll. Also versucht er, den Verrat an der wissenschaftlichen und moralischen Red-

lichkeit, welcher in jener Zielsetzung eingeschlossen ist, zu sanktionieren. Die Geschichte dieser Sanktionierung teilt er im Bekenntnis seiner „letzten Dankbarkeit gegen die Kunst" mit, welches sich an hervorragender Stelle des Werkes findet, in dem die gelungene Befreiung Gestalt bekommt:

*(Die fröhliche Wissenschaft, 107) Hätten wir nicht die Künste gutgeheißen und diese Art von Kultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird — die Einsicht in den Wahn und Irrtum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins —, gar nicht auszuhalten. Die Redlichkeit würde den Ekel und Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Konsequenzen ausweichen hilft: die Kunst, als den guten Willen zum Scheine. Wir verwehren es unserem Auge nicht immer, auszurunden, zu Ende zu dichten: und dann ist es nicht mehr die ewige Unvollkommenheit, die wir über den Fluß des Werdens tragen, — dann meinen wir eine Göttin zu tragen und sind stolz und kindlich in dieser Dienstleistung. Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu können. Wir müssen zeitweilig von uns ausruhen, dadurch, daß wir auf uns hin- und hinabsehen und, aus einer künstlerischen Ferne her, über uns lachen oder über uns weinen: wir müssen den Helden und ebenso den Narren entdecken, der in unserer Leidenschaft der Erkenntnis steckt, wir müssen unserer Torheit ab und zu froh werden, um unserer Weisheit froh bleiben zu können! Und gerade weil wir im letzten Grunde schwere und ernsthafte Menschen und mehr Gewichte als Menschen sind, so tut uns nichts so gut als die Schelmenkappe: wir brauchen sie vor uns selber — wir brauchen alle übermütige, tanzende, schwebende, spottende, kindische und selige Kunst, um jener Freiheit über den Dingen nicht verlustig zu gehen, welche unser Ideal von uns fordert. — Und so lange ihr euch noch irgendwie vor euch selber schämt, gehört ihr noch nicht zu uns!*

Im letzten Satz, welcher nach der Maskenapotheose wieder das Problem der Scham aufnimmt, kommt zweifellos, gegenüber dem früheren, ein neuer Aspekt zur Geltung. Bisher war es eine Scham, die Scham angesichts der entschleierten Natur, d. h. der Wahrheit, durch welche das neugeborene Künstlertum bestimmt wurde: nun ist es eine Schamlosigkeit. — Daß

hier nicht ein Widerspruch statuiert wird, kann vorausgesetzt werden. Doch dürfte die Formel nicht so bündig dastehen, wenn ihr nicht ein Kommentar schon vorausgegangen wäre. Im Zeichen des „Tieres mit dem guten Gewissen" erhellt die Bedeutung des „vor-sich-selbst" bei der Scham:

*(Die fröhliche Wissenschaft, 77) Das Gemeine in alledem, was im Süden Europas gefällt . . . bleibt mir nicht verborgen, aber es beleidigt mich nicht, ebensowenig als die Gemeinheit, der man bei einer Wanderung durch Pompeji und im Grunde selbst beim Lesen jeden antiken Buches begegnet: woher kommt dies? Ist es, daß hier die Scham fehlt und daß alles Gemeine so sicher und seiner gewiß auftritt wie irgend etwas Edles, Liebliches und Leidenschaftliches in derselben Art Musik oder Roman? . . . Der schlechte Geschmack hat sein Recht wie der gute, und sogar ein Vorrecht vor ihm, falls er das große Bedürfnis, die sichere Befriedigung und gleichsam eine allgemeine Sprache eine unbedingt verständliche Larve und Gebärde ist: — der gute gewählte Geschmack hat dagegen immer etwas Suchendes, Versuchtes, seines Verständnisses nicht völlig Gewisses — er ist und war niemals volkstümlich. Volkstümlich ist und bleibt die Maske! So mag denn alles dies Maskenhafte in den Melodien und Kadenzen, in den Sprüngen und Lustigkeiten des Rhythmus dieser Opern dahinlaufen! Gar das antike Leben! Was versteht man von dem, wenn man die Lust an der Maske, das gute Gewissen alles Maskenhaften nicht versteht! Hier ist das Bad und die Erholung des antiken Geistes: — und vielleicht war dies Bad den seltenen und erhabenen Naturen der alte Welt noch nötiger als den gemeinen . —*

Im ganzen ist zu entnehmen: Der Künstler verletzt nicht eine Scham der Tiefe; er verletzt überhaupt nichts, sondern er hat das gute Gewissen auch für die niederen Impulse seines Wesens, er hat die Unbefangenheit, sich ihrer — zu Zwecken der Kunst — zu bedienen. Mit der Hingabe an das Gemeine als Gegensatz beweist er seine Freiheit, seine tragische Tiefe. Damit steht die „fröhliche Wissenschaft" wieder den Gedankengängen der „Geburt der Tragödie" nahe. Auch insofern, als die Vorstellung von der dionysischen Erregung, welche jenseits der Scham ist, in einer wenn auch fraglichen Darstellung und Projektion aufs ganze antike Leben aufgenommen wird. Mit der vierten „Unzeitgemäßen", welche zwischen Musik und Wagner unterscheidet, war bekanntlich diese Vorstellung durchbrochen. Auf das dort errichtete Ideal von der Mißachtung der Scham kommt der

vorliegende Aphorismus im Schlußabschnitt andeutungsweise, aber eindeutig in der Ablehnung, zu sprechen:

*(ibid.) Dagegen beleidigt mich eine gemeine Wendung in nordischen Werken, zum Beispiel in deutscher Musik, unsäglich. Hier ist Scham dabei, der Künstler ist vor sich selber hinabgestiegen und konnte es nicht einmal verhüten, dabei zu erröten: wir schämen uns mit ihm und sind so beleidigt, weil wir ahnen, daß er unsertwegen glaubte hinabsteigen zu müssen.*

— Hinabsteigen können, ohne „vor sich selber" hinabsteigen zu müssen, ja ohne eigentlich hinabzusteigen: das macht die künstlerische „Freiheit über den Dingen". —

### c) Scham und Leidenschaft

Die ästhetische „Schamlosigkeit" kann angesehen werden als das Gegenstück zur priesterlichen Scham des „Natürlichen", da dies im weiteren Begriff auch das Gemeine, Gefällige, Alltägliche umfaßt. „Fröhliche Wissenschaft" und „Zarathustra" gehörten unter diesem Betracht zusammen als positiv-ästhetischer und negativ-moralischer Ausdruck eines Entscheides. Andrerseits ist in den Darlegungen der „fröhlichen Wissenschaft" selbst ein Bruch festzustellen. Denn dem „Gemeinen" sind im gewissen Sinne auch jene „widerlichen Natürlichkeiten" unter der Haut zuzurechnen, von welchen „wir Künstler" angeblich nichts wissen wollen. — Hier liegen auf einem Raum von zwanzig Aphorismen zwei Begriffe vom Künstler vor. Im Rahmen der „neuen Genealogie" der Scham ist es der Liebende, welcher den Namen „Künstler" bekommt. Er hat den suchenden Geschmack, er macht Unterschiede: dies unterscheidet ihn von seinem Nachfolger, welchem das Liebliche und Leidenschaftliche nicht mehr gilt als das Gemeine. In der „südlichen Humanität" gibt es geradezu eine Leidenschaft der Leidenschaftslosigkeit. Hier ist es das erotische Desinteresse, welches den Künstler macht. Man vergleiche: „wenn wir ein Weib lieben . . ." — und:

*(Der Wille zur Macht, 817) . . . was hat das Weib mit der leidenschaftlichen Indifferenz des echten Künstlers zu schaffen, der einem Klang, einem Hauch, einem Hopsasa mehr Wichtigkeit zugesteht, als sich selbst? der mit allen fünf Fingern nach seinem*

*Geheimsten und Innersten greift? der keinem Dinge einen Wert zugesteht, es sei denn, daß es Form zu werden weiß (— daß es sich preisgibt, daß es sich öffentlich macht —). Die Kunst, so wie der Künstler sie übt — begreift ihr's denn nicht, was sie ist: ein Attentat auf alle pudeurs? . —*

Der vorliegende Passus verrät nun aber mehr, als die sechs Jahre früher vollzogene Wendung. Er zeigt den Sieg der ausgleichenden, im-Ganzen-bejahenden Tendenz für das Problem der Scham. Denn die so lange herrschende Unterscheidung zwischen überwundener und übertönter Scham ist in dem Augenblick unwesentlich, wo es so sehr auf den Betrachter ankommt: ob Schamlosigkeit in diesem oder jenem Sinne empfunden wird. Die Menschheit kommt nicht los von der Scham, auch wenn Einzelne sich über sie erheben. Der Mensch als Mensch ist nie ganz „jenseits" und darum immer mitten in der guten und bösen Scham. Dies wird am klarsten im Zwiegespräch mit dem Gotte:

*(Jenseits von Gut und Böse, 295) . . . So sagte er einmal: „Unter Umständen liebe ich den Menschen . . . der Mensch ist mir ein angenehmes, tapferes, erfinderisches Tier, das auf Erden nicht seinesgleichen hat, es findet sich in allen Labyrinthen noch zurecht. Ich bin ihm gut: ich denke oft darüber nach, wie ich ihn noch vorwärts bringe und ihn stärker, böser und tiefer mache, als er ist." — „Stärker, böser und tiefer?" fragte ich erschreckt. „Ja", sagte er noch einmal, „stärker, böser und tiefer; auch schöner" — und dazu lächelte der Versucher-Gott mit seinem halkyonischen Lächeln, wie als ob er eben eine bezaubernde Artigkeit gesagt hätte. Man sieht hier zugleich: es fehlt dieser Gottheit nicht nur an Scham —; und es gibt überhaupt gute Gründe dafür, zu mutmaßen, daß in einigen Stücken die Götter insgesamt bei uns Menschen in die Schule gehen könnten. Wir Menschen sind — menschlicher . —*

TEIL IV

# Zusammenhang der Motive

## 11. Kapitel

### Die drei Masken und ihre Begründung in der Scham

#### a) Oberflächlichkeit

Daß Nietzsches Maskenproblematik am Grunde seiner theoretischen Existenz verankert ist, galt uns als Ausgangspunkt. Ihm selbst bleibt dieser Ursprung vielleicht am längsten verborgen. Für die Wahrheitsfrage setzt sich sein Gesichtspunkt von Maske und Scham am spätesten, nämlich im Vorwort zur „fröhlichen Wissenschaft" und dort in Form einer eher versucherischen Anwendung der früher im Werk selber entwickelten Ergebnisse durch. Um diese Anwendung zu verstehen, ist es wiederum nötig, auch die gegensätzliche Verbindung mit jener früheren Position in Betracht zu ziehen, welche Nietzsche, um seine philosophische Existenz ringend, unter dem Deckmantel einer Wagner-Verherrlichung einnimmt. Die für das Problem der Scham entscheidende Stelle des Vorwortes ist nicht bloß, wie gezeigt, als Antwort auf den mißglückten Versuch der schamfeindlichen vierten „Unzeitgemäßen" aufzufassen, sondern: sie ist überhaupt nur von dieser Auffassung her zu verstehen. — Eine Scham der „Natur" ist es, welche gerade den erhabenen Geist zur entsagenden Weisheit des Künstlertums bringen soll. Aber, was ist mit dem wahren und darum schamhaft verborgenen Grund der Natur gemeint: die Summe wissenschaftlicher Einzelfakten oder die Einheit anthropologischer Bedeutung? — Für das erstere spricht jener Absatz der „fröhlichen Wissenschaft", welcher die neue Genealogie der Scham enthält. Astronomen, Geologen usf. sind es dort, also Wissenschaftler, welche sich durch ihre Aussagen einer Schamlosigkeit schuldig machen. Das „Naturgesetz" gilt als eine „Verleumdung", allerdings: Gottes — nicht: der Natur selbst. Diese kleine Differenz wiegt schwer angesichts der Höhe, welche der Geist der Diesseitigkeit in jenem Werk er-

reicht hat. Wenn Nietzsche dort von Scham in Verbindung mit Gott spricht, so ist Ironie im Spiel. In der Tat, der Positivismus des „Menschlichen, Allzumenschlichen" war ein Mittel gegen die Selbstverachtung; als Ausdruck methodischer Bescheidung steht gerade das schlichte Wissenschaftsbeginnen außerhalb der Scham. Diese tritt erst im Bereiche des umfassenden Wissensanspruches auf, welchen die Philosophie erhebt. Nichts Geringeres als die empedokleische Weltansicht soll durch den enthüllenden Blick Wagners offenbart werden. Mit ihrer Scham muß die Natur ihr Wesen, das Geheimnis ihrer Gegensätzlichkeit preisgeben, welches sie sonst hinter der Vielfalt von Erscheinungsformen und dem Zufall kleiner Zusammenhänge verbirgt. Mag der Zugriff des Experimentators, die Neugier des Beobachters eine Zudringlichkeit darstellen für Theologengeschmack — an die Natur selbst rührt erst die „Imagination" eines Heraklit: so könnte man interpretieren. — Die „fröhliche Wissenschaft" jedenfalls weiß sich der phantastischen Konzeptionen eines allzutiefen Künstlertums, wie es die Wagner-Zeit für Nietzsche bedeutet, zu enthalten. Sie kennt ein schicksalhaftes Versagen auf diesem Weg. Die Gegenstände der Wissenschaft sind immer annähernd zu erfassen, aber der „wahren Natur" wird man sich nicht bemächtigen: „sie bleibt nicht". Die metaphysische Erregung kann sich durch keinen Gegenstand ausweisen. Ihre Fixierung und Repräsentation ist Problem: die Formel immer zu eng oder zu ungefähr, das Bild zu farblos oder zu persönlich — so kommt es zu einer Scham des Wortes. Nach dem Vorgang der ersten Genealogie aus „Menschliches, Allzumenschliches" wird diese Scham auf die Seite des „Mysteriums" projiziert, als eine objektive Grenze, welche den Unterworfenen im Bannkreis der Alltäglichkeit festhält. Die Maskenformel der resultierenden Einstellung heißt: Verzichten um zu bewahren. Die Wahrheit trägt, solange man sie nicht mit Händen greifen will. Man lebt auf dem Boden eines nie eingelösten aber immer wirksamen Versprechens, ungeklärte Hintergründe weniger fürchtend als zerstörende Gründlichkeit: oberflächlich aus Tiefe.

b) Gemeinheit

Wenn die Weisheit der Formanbetung über den jünglingshaften Erkenntniswahn gestellt wird, so ist damit nicht irgendeinem Künstlertum das Wort geredet, sondern es herrscht eine ganz bestimmte Vorstellung davon vor, welche im folgenden, eigentlich früheren, ihre Ausführung erhält: Um tief zu bleiben, muß der ernsthafte Mensch nicht nur sein tiefstes Anliegen vergessen, er muß auch noch Gewicht und Würde seiner tieferen Anlage verleugnen. So allein wird er leicht für die leichten Dinge, und dies erst gibt seiner Weisheit den produktiven Zug. Wer den erlösenden Geschmack finden will am Gemeinen, muß ohne Vorwurf sein für das Tier im eigenen Wesen: „Was ist das Siegel der erreichten Freiheit? — Sich nicht mehr vor sich selber schämen." (Die fröhliche Wissenschaft, 273)

c) Härte

Die Anwendung des Maskenprinzips auf das moralische Phänomen der „Nächstenliebe" ist bekanntlich eine Hauptaufgabe Zarathustras, jedoch erscheint das Ergebnis vorweggenommen in zwei Fragen, welche den Schlußaphorismus des dritten Buches der „fröhlichen Wissenschaft" ausmachen: „Wen nennst du schlecht? — Den, der immer beschämen will." „Was ist dir das Menschlichste? — Jemandem Scham ersparen." — Die Methode der begrifflichen Objektivierung der Scham hat diesmal realen Boden. Unmenschlich vor Schamlosigkeit ist, wer in Gefühl und Tat des Mitleids die Scham des Leidenden verletzt. Diese Scham besteht wirklich. Wo immer es sich lohnte zu geben, da schämt sich der Bedürftige. Also nimmt man den Stock, um es ihm zu erleichtern. Die Nächstenliebe hat nur eine Chance edel zu sein: indem sie das Gedächtnis auch für sich selber trübt. — Nietzsche weiß sich allen „Tugenden" unterworfen, aber es genügt ihm nicht: er will sich ihrer als ein Redlicher auch freuen können. Also verdächtigt er sie bis auf den Punkt ihrer möglichen Reinheit. Er findet ihn in der echten Scham, welche immer Achtung einer Scham am Anderen ist. Diese Achtung, zum Gesetz einer Attitüde gemacht, drückt sich aus in den Masken des Leichtsinns und der Härte.[8]

---

## 12. Kapitel

### Philosophische Bedeutung der Typologie von Maske und Scham

#### a) Der Priester: — gegen den Glauben

Zu der Frage, was die Charakteristik des Priesters als des Trägers der christlichen Moral bestimmt: eine Scham oder eine Schamlosigkeit, geben „Morgenröte" und „Zarathustra" entgegengesetzt lautende Auskünfte. Dort ist es eine Schamlosigkeit, welche dem „ersten Chriten" zur Last gelegt wird — hier zeichnet eine Scham den Priester. Es läßt sich jedoch leicht nachweisen, daß dies nur scheinbar verschiedene Antworten sind. Dieser Scham, welche den Leib verleugnet als das Irdische, „Unreine", liegt jene Schamlosigkeit zugrunde. Denn um so zu urteilen, so schamhaft zu empfinden, muß man das Andere, Überirdische vor Augen haben: der Geist muß es fassen, nennen,anerkennen, er muß sich darauf berufen können. Und eben darin liegt die „Zudringlichkeit" gegenüber dem Gotte, dem Göttlichen und „Höheren" überhaupt. — Die falsche Scham des Priesters ist der Mangel an echter; die Polemik gegen den Typ des Priesters ist der Kampf gegen die Schamlosigkeit. — Daß eine Kritik der Scham möglich ist, rechtfertigt die Schamfeindlichkeit der Wagner-Periode. Aber in der Kritik der Schamlosigkeit bewährt sich jene erste Ontologie der Scham, welche mit der Wagner-Überwindung entsteht. Ja, es offenbart sich darin eine philosophische Grundhaltung, welche Nietzsche an anderen Stellen weniger eindeutig bewiesen hat.

Mit den Worten des Nachlasses: „eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt", quittiert Nietzsche selbst seine atheistischen Bemühungen. Das heißt, sein Antichristentum zieht sich im Fortschritt immer mehr auf einen bloßen Widerstand gegen die christliche Moral ein. Dennoch gibt es streckenweise ein radikaleres Aufbegehren gegen das religiöse Wesen und also ein tieferes Interesse an der eigentlich philosophischen Existenz. Hierher gehören jene Betrachtungen über die positive Scham, aus welchen sich der Angriff gegen die paulinische Schamlosigkeit herleitet. Dieser Angriff ist im Grunde eine Auseinandersetzung mit der religiösen Haltung überhaupt, welche nicht

möglich ist ohne eine Vorstellung der Göttlichkeit, eines konkreten, d. h. in der Zeit liegenden Zustandes der Vollendung und seiner Erreichbarkeit. Die Direktheit, die Sicherheit, die Offenheit des Glaubens: das gilt dem Philosophen als schamlos:

*(Jenseits von Gut und Böse, 112) Wer sich zum Schauen und nicht zum Glauben vorherbestimmt fühlt, dem sind alle Gläubigen zu lärmend und zudringlich: er erwehrt sich ihrer.*

Von hier aus läßt sich vielleicht eine letzte Bedeutung der „fröhlichen Wissenschaft" erkennen. In ihr geht es, wie gezeigt, um den enthüllenden Blick, den eigentlichen „Jünglingswahnsinn" Nietzsches. Ihre Weisheit rechnet ab mit jener philosophierenden Schamlosigkeit, welche er an Wagner einst hervorzuheben und zu rühmen wußte. Die „fröhliche Wissenschaft" ist damit ein Unternehmen gegen jene Vorstellung, welche vielleicht die Verführung hinter den großen Verführungen Nietzsches war: gegen die Vorstellung von der Philosophie als Religion. —

### b) Der Künstler: — um die Haltung

Das Modell des Priesters in seiner Umkehrung ergibt dasjenige des Künstlers. Der „Geist" fällt unter den Bann des Schweigens und sich-selbst-Verschweigens, das Tier im Menschen bekommt ein gutes Gewissen. Die neue Scham gebiert eine neue Freiheit. Es ist eine kopernikanische Wendung der Moralkritik. Die Maske deckt das Erhabene um es zu bewahren — und enthüllt das Profane, um es zu erhöhen. Damit ist eine „Haltung" zweiseitig bestimmt: nach dem, was sie verbirgt, und nach dem, was sie vorstellt. Welches ist der Gewinn gegenüber früheren Positionen? — Man weiß, Nietzsche beginnt mit dem Ideal der „Schamlosigkeit" und leidet in seiner Verfolgung Schiffbruch. Dann setzt er neu an mit einer Begründung der Scham und ihrer Rangordnung. Aber hier bleibt es vorläufig bei der Theorie, es fehlt die Wesenswirklichkeit. Denn wo wäre das Mysterium, vor dem der Freigeist in heiliger Scheu sich neigen könnte? Ein solches offenbart sich erst beim Verlassen der nüchtern-wissenschaftlichen Haltung im verschleierten Bildnis der wahren Natur. Wenn jedoch über diese zu schweigen ist:

was bleibt da zu sagen? — Dies ergibt sich erst, indem die positive Seite des Künstlertums in den Begriff der Weisheit aufgenommen wird. Gerade der „schlechte Geschmack", der nicht-wählerische, überall-bejahende ist nun der philosophische. In der heiter-offenen Nachbarschaft der „nächsten Dinge" wächst der tief geheimnisvolle Sinn für die letzten. Erst mit der „ironischen Antithese": Bizet — ist Wagner wirklich erledigt. Im Zeichen des Gemeinen vollzieht sich der Sieg über das falsch-Erhabene.

In der entworfenen Haltung sind sowohl die Wesensgrundzüge der Scheu und Gebundenheit aufgenommen, als auch das Wesensziel ihrer Überwindung verwirklicht. In extremen theoretischen Wendungen hat sich Nietzsche einer mittleren Position genähert, welche mit seiner Anlage konform geht. Nun ist der erlebnismäßige Grund für die Auffassung von Scham gegeben, welche seit dem „Menschlichen, Allzumenschlichen" intellektuell vertreten wird. Die positive Scham, ursprünglich ein Postulat, ist hier schließlich in einer solchen Funktion vorgestellt, daß es die tatsächliche positive Einstellung nach sich zieht. Die Unbefangenheit der Maske läßt Nietzsche zu einer Wesensbefangenheit stehen, welche er nach der theoretischen, ästhetischen und ethischen Seite als echte Scham auszulegen weiß. Für sie braucht er die Verbindlichkeit nun nicht mehr von Schauder und Angst zu borgen, denn sie erscheint ihm getragen von der Liebe. So kann er ihren Begriff bestimmen mit jener maßvollen Neutralität und theoretischen Gerechtigkeit, welche ihm der seltene und sinngebende Ertrag seines Philosophierens ist.

### c) Der Don Juan: — um die Liebe

Neben der motivischen hat es noch eine methodische Bedeutung, wenn die Apologie der Scham von der Liebe her erfolgt. Sie steht auch formal im Zeichen der Sympathie als einer geistigen Stimmung ausgewogener Toleranz, welche für Nietzsche keineswegs selbstverständlich ist. Mit allen Vorbehalten, welchen ein solches Schema unterliegt, kann man vielleicht sagen, daß bei Nietzsche die Spannung zwischen emotional-bewahrenden und intellektual-zerstörenden Zügen besonders scharf ist.

Trotz ihrer Gegensätzlichkeit steuern sich die daraus stammenden Intentionen wechselseitig. Für Leben und Werk folgen daraus eigentümlich durchkreuzte Grundverhältnisse. So scheitert Nietzsches gespanntester Freundschaftswille an einem geistigen Ungenügen, welches die einfühlende Hingabe an das Wesen des anderen unmöglich macht (Rohde). —Im vorliegenden Zusammenhang wichtiger sind die Einbrüche auf der Seite des Werkes. Hier macht sich immer wieder die Neigung bemerkbar, Durchgangsergebnisse, perspektivische Einsichten glaubensmäßig zu fixieren. Da sich aber mit der Intimität des Haftens die Sensation der Überwindung steigert, und die Sehnsucht nach dem Absoluten zugleich rücksichtslos macht gegen Stufen: so führt die in der gedanklichen Auseinandersetzung waltende Ambivalenz, logisch gesehen, zur Selbstaufhebung der Erkenntnisfolge, psychologisch gesehen jedoch zur Intensivierung der Erkenntnissucht. Schließlich erwächst aus der immer getäuschten Hoffnung aufs Extreme das Gefühl für Mitte und Maß. — Was vorliegt, sind divergente Kräfte, die nicht einem Griff zuströmen, sondern sich selbst entfachen zu einer endlosen Jagd. Jede Wahrheit gilt, so lange sie sich entzieht, — und soviel, als es kostet, sie wieder fahren zu lassen. Denn: „der Besitz der Wahrheit ist nicht schrecklich, sondern langweilig, wie jeder Besitz." Und diesen Intellekt geht nur noch das Schreckliche an: wie ist er zu heilen? — Man weiß, es wird von zwei Seiten her versucht: erstens durch den Begriff einer Wahrheit, die schlechterdings nicht zu „besitzen" ist, und durch ein neues Interesse an den Dingen, welche erkannt werden, am Immer-Gleichen, an der Langenweile selbst. Von hier aus sind die Lehren des „amor fati" und der „Wiederkunft" bekenntnishafte Explikationen jener mit dem „Menschlichen, Allzumenschlichen" einsetzenden Tendenz: durch eine geistige Liebe der intellektuellen Beliebigkeit Herr zu werden, nachdem diese im Bayreuther Hymnus zu einer letzten Höhe getrieben worden war. — Ein erster Gegenstand solcher bejahender philosophischer Aneignung ist die Liebe selbst. Ein anderer: die Scham einerseits — und das eigentlich Beschämende, das Gemeine andererseits. Ja, die Selbstüberwindung der asketisch-exklusiven Natur zur südlichen Humanität schließt einen solchen

Gewinn an Liebe ein, daß die gefährliche Gestalt des eigentlichen Liebesgegners, des „Don Juan der Erkenntnis", ihre Wiederauferstehung feiern darf in der Figur des Künstlers, dem die „leidenschaftliche Indifferenz" zur männlichen Tugend geworden ist.

### d) Falschheit: — Ort der Kritik

Wenn Nietzsche seinen außermoralischen Standpunkt schließlich nur noch dem „halkyonischen Gotte" beimißt, so scheint darin die ganze Menschlichkeit mit ihrem Gut und Böse wieder zu Ehren zu kommen. Immerhin, es bleibt ein Rest von moralischen Erscheinungen, bis zu welchen das philosophische Verstehen nicht vordringt. — Führt man an dieser Stelle den von Nietzsche selbst angebahnten Vergleich mit der Lehre Spinozas durch, so ergibt sich tatsächlich eine antipodisch tiefe Verwandtschaft der beiden Denker. Ihre Weltauslegung läuft parallel, aber sie haben den Blick in entgegengesetzter Richtung. Auch der Rationalist läßt gleichsam etwas außerhalb der Welteinheit. Nur bestreitet seine Ethik diesem, daß es etwas sei. Das moralisch Negative wird als Negatives überhaupt gefaßt; der Affekt hat kein eigenes Wesen, sondern ist identisch mit dem Fehlen von Erkenntnis, und dies wiederum bedeutet ein bloßes Zuwenig an (freier) Existenz. — Nietzsche zieht da den umgekehrten Schluß. Das mindere Sein in der Form des Lebensmangels gilt ihm als das eigentlich moralisch Mindere. Denn er sieht das schwache Leben notwendig zum schlechten werden: um sich zu erhalten, muß es sich gegen das starke zur Wehr setzen, und dies kann es nur mit den Mitteln der Unredlichkeit. Ein Vergleich der Weltauslegung ergibt also folgendes Schema:

Spinoza: Moral. Negatives → Irrtum → Existenzmangel.
Nietzsche: Lebensmangel → Lüge → moral. Negatives.

Das Zwischenglied bildet beidemale eine Falschheit, bei Spinoza diejenige gegenüber der substantiellen Ordnung: die idea inadaequata; — bei Nietzsche diejenige gegen sich selbst, gegen einen Teil von sich. Hier hat die leibfeindliche falsche Scham ihren Ort. Nietzsches philosophische Gerechtigkeit wird dort mattgesetzt, wo man aus Lebensmangel dem Leben nicht mehr gerecht werden kann. Erst mit der Herkunft aus dem Überfluß ist „alles erlaubt".

# Schlußbetrachtung

Die vorliegende Untersuchung bringt Nietzsches Gesichtspunkt der Maske seinen eigenen Erkenntnissen gegenüber zur Anwendung. Diese rücken dabei in eine so vielfältige Beleuchtung, daß der Zug perspektivischer Gebrochenheit vom Werk auf die Interpretation übergeht. In der auslegenden Annäherung an Nietzsches Denkweise wird die innere Notwendigkeit seiner Darstellungsweise spürbar. Die Aphoristik erweist sich als unmittelbarer Ausdruck des Maskenwesens. — Wenn die Verfälschung des anthropologischen Wissens durch metaphysische Wünschbarkeiten naiv-harmonistischer Prägung zur Einsinnigkeit des Systems führt, so wird dessen Begründungszusammenhang bei Nietzsche durch eine fast paradoxe Rückwendung des Ideals gesprengt. Wie jeder Idealist folgt der „freie Geist" philosophierend seinem Wollen dort, wo es nichts zu wollen gibt: im theoretischen Bereich. Aber was e r will, ist gerade die Eroberung dieses Bereiches. Damit dieser Zirkel verdeckt bleibe,[9] gibt es einen immer neuen Ansatz in der Reflektion auf die theoretische Existenz, welche dabei im Sinne willensmäßiger Erreichbarkeit umgedeutet wird. — Hier entspringt das Ethos der Wahrhaftigkeit als Preisgabe der Idee für ein ideales Verhalten. Aber diese Moralität muß, ihres theoretischen Grundes beraubt, sogar als Moralität zusammenbrechen: der Wille zur Wahrheit ist schließlich auch nur eine Verkleidung des Willens zur Macht.

So enthüllend nun dieser Schluß formal genommen ist, so wenig kommt der in ihm enthaltenen Offenbarung tiefere psychologische Bedeutung zu. Nietzsches Schaffen ist als Ausdruck eines noch so verfeinerten Machtwillens nicht zu verstehen. Mag es in der freigeistigen Moral immerhin auf asketische Selbstüberwindung, im dionysischen Philosophieren auf rauschhafte Selbststeigerung hinauskommen; — die Differenz der Phasen ist jedenfalls nicht mehr eine solche der Macht. Die einzelne Intention kann immer als Verkleidung e i n e s Willens ausgelegt werden, aber das sich wandelnde Ganze spottet der konstruktiven Annahme e i n e s Beweggrundes. — Es spricht alles dafür, daß die letzte Offenbarung Nietzsches selber noch eine

Verkleidung ist, die Formel für ein Ideal noch hinter seinen Idealen: Wissenschaftlichkeit—Weisheit—Übermenschlichkeit. Wille-zur-Macht ist am ehesten ein Name für Nietzsches Willen zur Fruchtbarkeit.[10]

Das erste eindeutige Zeugnis eines solchen Willens legt Nietzsche in seiner Beziehung zu Wagner ab. Indem er sich dieser Persönlichkeit und ihrer Kunst verschreibt, glaubt er, dem tödlichen Hauch einer bloß rezeptiven Gelehrtenkultur auszuweichen. Hier hofft er auf Eindrücke, die ihn zu schöpferischer Spontaneität erregen würden. — Weltanschaulich ist die Gefolgschaft aufs beste vorbereitet und gerechtfertigt. Da ist die Gemeinsamkeit des Atheismus, bzw. Amoralismus, da ist die gemeinsame Beziehung zu Schopenhauer und seiner Musikästhetik. Von diesen Momenten bezeichnet nun das eine den Ausgangs-, das andere den Endpunkt der angestrebten Selbstentwicklung Nietzsches. Gehört doch die Freigeistigkeit in das Philologenethos, von dem er sich zu höheren Aufgaben noch freimachen will. Der Stand moralistischer Kritik soll in denjenigen metaphysischer Inspiration übergeführt werden: dazu muß Wagners Musik mit ihrer berauschenden Wirkung dienen. — Die kulturpsychologische Formulierung, in welcher Nietzsche sein Wagner-Erlebnis verkündet, läßt über jene Bestimmung des Rausches keinen Zweifel offen. Das in der ersten, Wagner geweihten Schrift entworfene Bild vom Zustand der dionysischen oder eigentlich musikalischen Verzauberung weist deutlich zwei Seiten auf. Zugleich verrät es darüber hinaus ein Bestreben, diese Zweiseitigkeit zu verwischen:

*(Die Geburt der Tragödie 1, Abs. 6) . . . Jetzt ist der Sklave freier Mann, jetzt zerbrechen all die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Not, Willkür oder „freche Mode" zwischen den Menschen festgesetzt haben. Jetzt, bei dem Evangelium der Weltharmonie, fühlt sich jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere . . . die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen, offenbart sich hier unter den Schauern des Rausches . —*

Das „Zerbrechen" der Abgrenzungen zwischen den Menschen wird in das Zerreißen des Maja-Schleiers vor dem Ur-Einen hinübergespielt, die Überwindung der Moral in diejenige der Individuation. Die Kritik der Vorurteile ist zur Schau des Seienden geworden, der Freigeist zum Philosophen.[11] — Was die Alternative Weisheit—Fruchtbarkeit anbelangt, so kommt sie hier noch nicht stark zum Ausdruck; die Fruchtbarkeit wird scheinbar auf dem Wege der Weisheit gesucht. Immerhin zeigt der Begriff des philosophischen Zustandes schon die entscheidende und typische Ablenkung: vom Wissen um die theoretische Einheit der Welt zum Harmoniegefühl ästhetischer Provenienz. In Konsequenz zu dieser Grundhaltung macht es sich der Verfasser der „Geburt" auch später zum Vorwurf, nicht eine künstlerische Ausdrucksform anstelle der wissenschaftlichen gewählt zu haben. — Man sieht, eine Konzession zieht die nächste nach. Nun ist das ästhetizistische Ideal des dionysischen Weisen schon von dem des Dichters abgelöst. Ehe jedoch der Plan der Zarathustra-Dichtung entstehen kann, gibt es noch eine Reaktion des intellektualen Gewissens. Die theoretische Spannung zwischen „Musik und Wort" läßt den Denker in Nietzsche schließlich für sich selber Partei ergreifen; zugleich wendet sich der Moralist vom Schauspieler Wagner ab. Damit aber, daß Wagners Kunst Nietzsche als Mittel pseudometaphysischer Erregung verleidet ist, kommt der ganze Lauf seines dionysischen Philosophierens vorläufig zum Stocken.

Wenn man die Bedeutung der nun folgenden Schaffensperiode Nietzsches vom philosophischen Gesichtspunkt ausmachen will, so muß man unterscheiden zwischen den Aussagen und der Haltung. „Menschliches, Allzumenschliches" ist nicht so „positivistisch", wie es sich gibt. Nur nach außen ist mit der ästhetischen zugleich die theoretische Weisheit verbannt: in einer Unterströmung dringt gerade sie jetzt durch. Schließlich tritt der Moment ein, wo das moralistisch-zersetzende Wesen sich erschöpft. „Wir wissen, daß die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergibt", meint in nachblickender Interpretation „Der Wille zur Macht" (603). Und ehe der Plan zu einer neuen Wahrheit feststeht, kommt der eigentlich philosophische Aspekt in einer Art Auseinandersetzung mit der

subjektivistischen Einstellung zum Ausdruck, welche das eigene Jugendwerk beherrschte. — Mit der Konzeption einer dionysisch erlebten Welteinheit war die philosophische Schau ganz auf die Spitze der Subjektivität verlegt, wo diese „zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet". Im Zustand des Rausches sind gerade d i e individuellen Funktionen aufs Höchste gesteigert, welche der Rationalismus auszuschließen bestrebt ist. Mit Recht nennt darum Nietzsche seine Lehre später einen „umgekehrten Platonismus". Hierzu nun steht die Periode vom „Menschlichen, Allzumenschlichen" bis zur „fröhlichen Wissenschaft" in entschiedenem Gegensatz. Mit einem Aphorismus der „Morgenröte" kennzeichnet Nietzsche die vitalistische Verkehrtheit in ihrer allgemeinsten Form, und wenngleich er ihr nicht jede Möglichkeit der Größe abstreitet, schlägt er sich selber doch auf die Seite einer reineren Geistigkeit:

*(Morgenröte, 497) Von „Genius" wäre am ehesten bei solchen Menschen zu reden, wo der Geist, wie bei Plato, Spinoza und Goethe an den Charakter und das Temperament nur lose angeknüpft erscheint, als ein beflügeltes Wesen, das sich von jenen leicht trennen und sich dann weit über sie erheben kann. Dagegen haben gerade solche am lebhaftesten von ihrem „Genius" gesprochen, welche von ihrem Temperament nie loskamen und ihm den geistigsten, größten, allgemeinsten, ja unter Umständen kosmischen Ausdruck zu geben wußten (wie zum Beispiel Schopenhauer). Diese Genies konnten nicht über sich hinausfliegen, aber sie glaubten s i c h vorzufinden, w i e d e r z u f i n d e n, wohin sie auch nur flogen, — das ist ihre „Größe", und kann Größe sein! — Die anderen, welchen der Name eigentlicher zukommt, haben das reine, r e i n m a c h e n d e A u g e, das nicht aus ihrem Temperament und Charakter gewachsen scheint, sondern f r e i von ihnen und meist in einem milden W i d e r s p r u c h gegen sie auf die Welt wie auf einen Gott blickt und diesen Gott liebt. Auch ihnen ist aber dieses Auge nicht mit einem Male geschenkt: es gibt eine Übung und Vorschule des Sehens, und wer rechtes Glück hat, findet zur rechten Zeit auch einen Lehrer des reinen Sehens.*

— Ein Bedenken allerdings wird sich angesichts dieser Ausführungen erheben. Nietzsche schreibt jene unfreie Haltung nicht sich selbst, sondern dem ehemaligen Lehrer zu. Dies mag dadurch gerechtfertigt sein, daß dessen Ästhetik ihm wirklich

den Weg nach der falschen Seite hin geebnet hat. In der Folge wird sich jedoch zeigen, daß nicht einmal Erfahrung und besseres Wissen Nietzsche vor seiner Weltanschauung bewahren konnten, daß also Schopenhauer hier jedenfalls nicht allein die Schuld trifft, wie immer man dessen Lehre interpretiere.
Für Nietzsches Philosophie ist eine Wendung seines Platonismus bestimmend, von welcher sein letztes Werk nachträglich Kunde gibt:

*(Der Wille zur Macht, 572) Ein Künstler hält keine Wirklichkeit aus, er blickt weg, zurück: seine ernsthafte Meinung ist, daß was ein Ding wert ist, jener schattengleiche Rest ist, den man aus Farben, Gestalt, Klang, Gedanken gewinnt; er glaubt daran, daß, je mehr subtilisiert, verdünnt, verflüchtigt ein Ding, ein Mensch wird, um so mehr sein Wert zunimmt: je weniger real, um so mehr Wert. Dies ist Platonismus: der aber noch eine Kühnheit mehr besaß, im Umdrehen: — er maß den Grad der Realität nach dem Wertgrade ab und sagte: je mehr „Idee", desto mehr Sein ... Plato hat im Grunde den Schein, als Artist, der er war, dem Sein vorgezogen! —*

Mit dieser Platodeutung gibt Nietzsche das Schema seines faktischen Übergangs von der „Morgenröte" zur „fröhlichen Wissenschaft", von der Kontemplation zur artistischen Einstellung. Der Wille zur Fruchtbarkeit weiß sogar den Platonismus noch seinen Zielen dienstbar zu machen. Im ästhetischen Bereich atmet Nietzsche freiere Luft für sein Schaffen. Die Verbindung, welche die „fröhliche Wissenschaft" nun zwischen Weisheit und Künstlertum stiften kann, bereitet den „Zarathustra" vor als eine Dichtung über den Weisen.
Mit der Vorbereitung ist allerdings nicht alles getan. Der Weg für einen schöpferischen Aufschwung ist frei, der Ehrgeiz dazu ist da, aber es fehlt noch die wirkliche Kraft. Diese kann für Nietzsche nach wie vor nur aus Einem kommen:

*(Der Wille zur Macht, 800) Das Rauschgefühl, tatsächlich einem Mehr von Kraft entsprechend: ... Die Raum- und Zeit-Empfindungen sind verändert: ungeheure Fernen werden überschaut und gleichsam erst wahrnehmbar; die Ausdehnung des Blicks über größere Mengen und Weiten; die Verfeinerung des Organs für die Wahrnehmung vieles Kleinsten und Flüchtigsten; die Divination, die Kraft des Verstehens auf die leiseste Hilfe hin: die „intelligente" Sinnlichkeit . —*

Der Rausch ist der ästhetische Zustand schlechthin; in ihm sind die rechte Art des Sehens und die rechte Art des Sagens verbunden:

*(Der Wille zur Macht, 809) . . . Der ästhetische Zustand hat einen Überreichtum von Mitteilungsmitteln, zugleich mit einer extremen Empfänglichkeit für Reize und Zeichen . —*

Diese Verbindung wird immer von neuem ins Licht gerückt, einmal im Zusammenhang mit einer Wendung, welche sich geradezu gegen das Ideal vom „reinmachenden Auge" richtet:

*(Der Wille zur Macht, 811) . . . Die physiologischen Zustände, welche im Künstler gleichsam zur „Person" gezüchtet sind und die an sich in irgendwelchem Grade dem Menschen überhaupt anhaften:*

*1. Der Rausch: das erhöhte Machtgefühl; die innere Nötigung, aus den Dingen einen Reflex der eigenen Fülle und Vollkommenheit zu machen;*

*2. Die extreme Schärfe gewisser Sinne: so daß sie eine ganz andere Zeichensprache verstehen — und schaffen.*

Nachdem der Weg zur Produktivität derart feststeht, kommt es nur noch auf den Anstoß an, um ihn zu beschreiten, auf die Erzeugung jenes „physiologischen Zustandes". Und hier setzt Nietzsche das Mittel ein, welches ihn unentrinnbar in eine grundlegende Maskenhaftigkeit verstricken wird. —
Die zweite dionysische Periode Nietzsches muß sich von der ersten unterscheiden:
1. durch Unabhängigkeit von der Musik,
2. durch Unabhängigkeit von fremder Meisterschaft überhaupt, denn diese beiden Punkte waren es, welche einst zur Katastrophe führten. So liefert in der rauschhaften Schaffenserhebung des „Zarathustra" ein eigener Ton anstelle des fremden das Stimulans: es ist der Ton letzter Gewißheit. Diesen schlägt Nietzsche an, noch vor dem Wissen, um sich in den Zustand zu steigern, welcher das Wissen bringt. Wenn früher die rauschhaft-musikalische Hingabe einen philosophischen Überfluß zu bewirken schien, so soll nun die Geste des Überströmens eine rauschhaft-philosophische Erhebung nachziehen. Die kritische Einsicht wird zur Prophetie, die ästhe-

tische Freiheit zum Pathos gekehrt; Voltaire verkleidet sich als Zarathustra, um Zarathustra zu werden. — Für eine solche Zwecksetzung hinter aller Meinung, welche doch im Interesse ihrer eigenen Erfüllung verborgen bleiben muß, läßt sich nun rückläufig der Ansatz schon in früheren Perioden Nietzsches nachweisen. So, wenn er durch einen Rausch der Vernunft sein im Wagner-Abenteuer erschüttertes moralisches Gleichgewicht wieder herstellt und von dieser Wirkung als einem „Nebenerfolg" spricht:

*(Menschliches-Allzumenschliches, 288) Wer ernstlich frei werden will, wird dabei ohne allen Zwang die Neigung zu Fehlern und Lastern mit verlieren; auch Ärger und Verdruß werden ihn immer seltener anfallen. Sein Wille nämlich will nichts angelegentlicher als Erkennen und das Mittel dazu, das heißt: den andauernden Zustand, in dem er am tüchtigsten zum Erkennen ist.*

Hier ist der Zirkel vorgebildet, aber noch nicht geschlossen. Denn jene innere Freiheit ist zwar für das Philosophieren Voraussetzung, aber wohl möglich als Nebenerfolg moralistisch-kritischer Auseinandersetzung. Erst indem diese für die Weisheit selbst ausgegeben wird, weil es im Grunde gar nicht mehr um Weisheit, sondern um Fruchtbarkeit geht, ist jene unredliche Situation der Vorausnahme geschaffen, in welcher die Attitüde bestimmt ist, ihren eigenen Sinn zu erzeugen. Erst mit dem „Zarathustra" steht also Nietzsches Werk ganz unter dem Gesetz der Maske: es gibt sich als Ausdruck der Weisheit, um einer falschen Weisheit zum Mittel zu dienen.

In dem Moment, wo sich die Maskenhaftigkeit Nietzsches ausprägt, wird nun auch die Maske in bestimmter Weise zum Thema. Dies geschieht einmal in der „fröhlichen Wissenschaft", d. h. im Zugang zum „Zarathustra" — und dann im „Vorwort" zu jenem Werk, welches ein Jahr nach dem „Zarathustra" verfaßt ist, also in Reaktion auf ihn. Dabei hängt Nietzsches explizite Behandlung des Maskenmotivs überall mit seiner Thematik der Scham zusammen, und zu dieser wiederum bildet die Problematik seiner wirklichen Scham den Hintergrund. — Schon die erste dionysische Periode führt zu einer Scham, welche Nietzsche selbst als Scham des Wortes gegenüber der

Musik auslegt, welche aber im Grunde die Scham desjenigen sein dürfte, der Musik braucht, um Worte zu haben. Dieser Scham ist mit der „wissenschaftlichen" Einstellung der folgenden Zeit begegnet. Dafür stellt sich hier eine andere Art Scham zum Problem. Es ist die Scham aus dem lebensfeindlichen Ideal, die Nietzsche als „falsch" erkennt, an die er sich jedoch, wie an alle Tugenden, gebunden weiß. Es ist ein Postulat freigeistiger Moral, ihrer Herr zu werden, und da sie als Scheu und geistige Behutsamkeit der freien Entwicklung seines Schaffens entgegenzustehen scheint, hat auch der Wille zur Fruchtbarkeit dabei seine Befriedigung. Hier leitet sich die in der „fröhlichen Wissenschaft" erfolgende Verleumdung des guten, nämlich wählerischen und darum hinderlichen Geschmacks ab. Unversehens findet sich Nietzsche selbst auf der Bahn des überwundenen Wagner; es geht ihm um Volkstümlichkeit. Im Zeichen der „südlichen Humanität" wird die Erlösung aller Schaffenskräfte zu einem Werke „großen Stils" angestrebt. Ein Kult des „Gemeinen" geht der Erfindung des Erkenntnisheiligen voraus, mit welcher sich Nietzsche auf eine Weise gemein machen wird. — Ein weiteres Zeugnis für die im Interesse der Aufgabe bekämpfte Scham gibt Zarathustra selbst als Offenbarung seiner „stillsten Stunde":

*„O Zarathustra, du sollst gehen als ein Schatten dessen, was kommen muß: so wirst du befehlen und befehlend vorangehen." —*
*Und ich antwortete: „Ich schäme mich."*
*Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: „Du mußt noch Kind werden und ohne Scham . . ."*

— Schließlich gibt es noch eine nachträgliche Bestätigung:

*(Der Wille zur Macht, 326) Die Tugenden sind so gefährlich als die Laster, insofern man sie von außen her als Autorität und Gesetz über sich herrschen läßt und sie nicht aus sich selbst erzeugt, wie es das Rechte ist, als persönlichste Notwehr und Notdurft, als Bedingung gerade unseres Daseins und Wachstums, die wir erkennen und anerkennen, gleichgültig ob andere mit uns unter gleicher oder verschiedener Bedingung wachsen. Dieser Satz von der Gefährlichkeit der unpersönlich verstandenen, objektiven Tugend gilt auch von der Bescheidenheit: an ihr gehen viele der ausgesuchten Geister zugrunde. Die Moralität der Bescheidenheit ist die schlimmste Verweichlichung für solche Seelen, bei denen es allein Sinn hat, daß sie beizeiten hart werden.*

Hier ist ein Wort von gefährlicher Deutlichkeit gesprochen, und durch einen nächsten Aphorismus soll offenbar der Aspekt erweitert und vom kritischen Punkte abgelenkt werden:

*(Der Wille zur Macht, 327) . . . man soll aus Scham vor seiner immer gebieterischer redenden „Redlichkeit" die Scham verlernen, welche die natürlichen Instinkte verleugnen und weglügen möchte.*

— Aber es ist klar: diese „unredliche Tugend" ist nicht identisch mit jener „gefährlichen". Zwischen überwundener falscher Scham, die der letzte Aphorismus fordert, und verletzter echter Scham, welche angeblich der Erhaltung ausgesuchter Geister dienen soll, liegt mehr als eine Nuance. Und es ist nur ein Charakteristikum des Zarathustra-Nietzsche, daß er mit der Schüchternheit und Unfreiheit zugleich die Bescheidenheit und das Maß abwirft.

Die Reaktion läßt nicht lange auf sich warten. Sie kommt in dem nun entstehenden Vorwort zur „fröhlichen Wissenschaft" zum Ausdruck. Dieses behält im Einklang mit dem Werk selber das Ideal des Künstlertums bei, aber von einem vor-dionysischen zu einem apollinischen modifiziert. In Bezug auf den „Zarathustra" wird die Wendung deutlich. Denn nun ist es nicht sowohl die Übersteigung einer schamhaften Enge, als vielmehr die Errichtung einer schamhaften Grenze, welche zur ästhetischen Höhe führt. Der Sinn fürs Natürliche und den Schein entspricht jetzt einer Scheu vor der wahren Natur: Zarathustra ist zu weit gegangen. Man muß sich vielleicht gemein machen, um wirken zu können, aber man darf nicht die Wahrheit gemein machen, um zu wirken. Sie bleibt nicht, wenn man sie ausspricht. Zur wirklichen Freiheit gehört die Fähigkeit zu schweigen. — Man sieht, aus der Maske, welche der Künsler — genauer der Schauspieler — trägt, um zu wirken, ist die Maske geworden, welche der Weise trägt, um weise zu bleiben. Und von dieser Maske ist nun bei Nietzsche immer wieder die Rede, ganz entgegen jener Bestimmung der Vornehmheit aus dem „Willen zur Macht" (943): „Das Schweigen-können: aber darüber kein Wort vor Hörern." —

Nietzsche h a t eine Maske, aber die, von der er spricht, hat er nicht, eben weil er von ihr spricht. Die Verklärung der

Maske ist denn auch nicht seine letzte Position. Sie wird unterhöhlt in der dritten dionysischen Phase, welche nichts anderes bringt, als die Rechtfertigung des Dionysischen selbst durch die Konzeption des Willens-zur-Macht. Daß dies zugleich die Aufgabe des Willens-zur-Maske bedeutet, tritt in einem Aphorismus des Werkes zutage, welcher damit gleichsam die Herkunft der ganzen Konzeption gibt:

*(Der Wille zur Macht, 377) . . . Es ist ein Zeichen von gebrochenem Instinkt, wenn der Mensch das Treibende und dessen „Ausdruck" („die Maske") getrennt sieht — ein Zeichen von Selbstwiderspruch und viel weniger siegreich. Die absolute Unschuld in der Gebärde, im Wort, im Affekt, das „gute Gewissen" in der Falschheit, die Sicherheit, mit der man nach den größten und prachtvollsten Worten und Stellungen faßt — Alles notwendig zum Siege.*
*Im andern Falle: bei extremer Hellsichtigkeit bedarf es Genie des Schauspielers und ungeheure Zucht in der Selbstbeherrschung, um zu siegen. —*

An diese Ausführungen schließt sich der „Grundgedanke" vom Willen-zur-Wahrheit als einer „Verkleidung" des Willens-zur-Macht. Nietzsche ist sich bewußt, weder die Naivität seiner Griechen noch das Schauspielergenie Wagners zu besitzen. Für ihn gibt es keine Möglichkeit, mit den Mitteln der Maske zu „siegen", sondern ihm bleibt nur der Weg letzter Offenheit. In ihr sieht sich der Wahrheitswille selber als Maske, und es folgt das Bekenntnis zum Willen-zur-Macht. Hier allerdings ist die Redlichkeit schon wieder gekreuzt. Denn indem Nietzsche nach dem Beispiel des Schopenhauerschen „Wiederfindens" dem Inhalt seiner Selbstoffenbarung universale Gültigkeit zumißt, fälscht er sein „Gewissen" wieder zur „Weisheit". — Auch wo er die Maskenhaftigkeit durchbrechen will, braucht er die Wahrheit als Maske seines Ethos.
Die Ethisierung der theoretischen und ästhetischen Sphäre ist kennzeichnend für das Denken Nietzsches in allen seinen Phasen. Auch seine Philosophie der Scham ist dadurch bestimmt. Die Einschichtigkeit der Betrachtungsweise führt an der anthropologischen Wurzel des Phänomens vorbei. Scham erscheint als quasi-objektives Moment einmal auf die naturalistisch-genealogische, dann auf die ästhetische und schließlich auf die theoretische Ebene projiziert. Dort stellt sie meist ein Kriterium

der Rangordnung vor, erfüllt also eine moralische Funktion, aber ihr moralisch-problematischer Ursprung bleibt verdeckt. Indem Nietzsche jede Daseinsweise moralistisch spaltet, kann er die Scham in einer jeden entspringen lassen. Auch hier tritt das „metaphysische Bedürfnis" hervor, die persönliche Problematik in großen Verhältnissen wiederzufinden und untergehen zu lassen.

Zusammenfassend ist zu sagen: Es gibt bei Nietzsche Maske und Scham und die Themen „Maske" und „Scham". Nietzsches Maske bestimmt sich als eine geistige Attitüde, in der mehr Versprechen als Entsprechen, mehr Absicht als Redlichkeit ist. — Im Begriff der Scham hat Nietzsche selbst die echte von der falschen unterschieden. Dieser Gesichtspunkt ist auch in Anbetracht seiner eigenen Situation festzuhalten. Er empfindet unter Umständen echte Scham über seine falsche (moralistische), oder auch falsche (ehrgeizige) über seine echte. Die Hauptrolle spielt bei ihm die Verletzung echter Scham im Widerstand gegen eine falsche.

Im Ganzen stehen Beziehungen in Frage:

1. zwischen wirklicher Maske und wirklicher Scham,
2. zwischen wirklicher Scham und ausgesagter Scham,
3. zwischen wirklicher Maske und ausgesagter Maske.

Die vorliegende Untersuchung führt dann zu folgenden Ergebnissen:

1. Wirkliche (echte) Scham tritt bei Nietzsche jeweils im Gefolge maskenhafter Vorstöße auf, in welchen er immer eine Seite seines Wesens (einen „Instinkt") übersteigern muß, um eine andere zu verbergen. Es ist Scham über die Bloßstellung des Ichs, über die Herausstellung der bloßen Individualität, verstärkt durch das Bewußtsein der „Falschheit". — So hebt die Selbstkritik zur „Geburt der Tragödie" die „Peinlichkeit" des „gefühlsamen" Stils hervor und, ineins damit, die Verfehltheit des ganzen Plans („sie hätte singen sollen"). Die „fröhliche Wissenschaft" wird im Begleitbrief an Jakob Burckhardt entschuldigend apostrophiert mit den Worten: „alles Persönliche ist eigentlich komisch", und seinen „Zarathustra" glaubt

Nietzsche mit dem Hinweis auf die Wohltat rechtfertigen zu müssen, welche er sich selbst mit ihm erwiesen habe.

2. Im Werk Nietzsches zeigt sich die Scham immer durch ein Sprechen von der Scham an. Es handelt sich dabei um Versuche objektivierender Ablenkung. Um den eigenen Stil zu entlasten, sucht Nietzsche seine durch rauschhaften Überschwang wachgerufene Scham im objektiven Verhältnis zwischen „Musik und Wort" wiederzufinden. Anstelle seiner Scham stellt er die Schamlosigkeit „aller Mitteilung durch Worte" fest. Nachdem er sich später durch das Pathos der Zarathustra-Dichtung seiner Würde begeben hat, fordert er: die Scham in Ehren zu halten, mit der sich die Natur hinter Rätsel und bunte Ungewißheiten versteckt hat. Aber seine Scham bedeutet, daß er sich in Rätseln und Bildern der Sprache zu sehr offenbarte. Und dies hat er getan, um seinen Perspektiven der Natur Gewißheit zu geben. — Es ist, als ob Nietzsche sich auch seiner Scham noch schämte: er sucht sich ihrer durch das falsche Bekenntnis zu entledigen.

3. Ebenso wie die Scham — und im Zusammenhang mit ihr — maskiert nun Nietzsche seine Maskenhaftigkeit selbst. Hier verschärft sich der Abstand zwischen wirklicher Verfassung und Explikation zum Gegensatz. Es scheint, daß Nietzsche am Leitfaden seines Maskenbegriffes aus dem Labyrinth seines Maskenwesens herausfinden wollte. Wo die dionysische Kultur unendliche Horizonte, extreme Positionen und den Zwang zur Selbstoffenbarung bringt, da stellt er das Ideal einer Maske dagegen, welche den Instinkt für Mitte und Maß und die Fähigkeit zu schweigen umfaßt. — Die geheime Absichtlichkeit des Denkens, der als Weisheit verkleidete Wille zur Fruchtbarkeit führt zu immer neuen Verstellungen und braucht schließlich Ideale, d. h. neue Götzen als Gegenmittel. Der Weg der Selbstüberwindung führt an mannigfachen Zielen vorbei, aber nie zur Weisheit — und schließlich wieder zum Anfang.

# Anmerkungen

## *Zu Seite 7*

[1]) Ohne Einsicht in diese Verhältnisse ist eine gerechte Auffassung von Nietzsches Positionen kaum möglich. Dies zeigt Georg Simmel in seiner Kritik der Wiederkunftslehre (Schopenhauer und Nietzsche, S. 250 ff.). Anstelle ihrer dominierenden Bestimmung mißt er ihr nur die „ethisch-psychologische Bedeutung" bei, „die unendliche Verantwortung des Menschen für sein Tun sichtbar oder ausdrückbar zu machen". Oder vielmehr, dieser Autor bedauert es, daß Nietzsche sich nicht begnügt habe, die ewige Wiederkehr „Symbol und Prüfstein" sein zu lassen, gleich dem kategorischen Imperativ Kants, „der seine Funktion als Gedanke aber nicht als Wirklichkeit ausübt". — Nachdem jedoch Nietzsche auf diesen fremden Boden gestellt ist, wird gezeigt, daß er sich dort mit seiner Lehre aus innerem Widerspruch nicht zu halten vermöchte. Die ewige Wiederkunft kann jene Funktion als Gedanke nicht ausüben, da sie als Gedanke nicht möglich ist. Wo kein perennierendes Ich in der Wiederkehr angenommen wird, da darf auch kein Bewußtsein von ihr gesetzt werden — ließe man dennoch ein solches gelten, so gäbe es keine echte Wiederkunft des Gleichen, denn jede Phase würde sich von der früheren durch ein weiteres Wissen unterscheiden. — Diesem Einwurf Simmels ist nun Nietzsche gerade dadurch überlegen, daß er an der Wirklichkeit der Wiederkunft festhält. Es genügt für alle Zukunft zu wissen: alles kommt wieder — um die Dinge anders zu erleben. Und darum geht es. Mit einem „Prüfstein" wäre Nietzsche wenig gedient. Seine Lehre ist vorausgeworfen, um seine Seele nachzuziehen; er braucht die zwingende Wirkung nach oben, welche ihm nur durch ein Absolutes gewährt wird. Es bedeutet einfach einen falschen Aspekt, wenn man in der Absolutheit der identischen Wiederkehr nur die „Übersteigerung" sieht (vgl. Kurt Hildebrandt, Über Deutung und Einordnung von Nietzsches „System", Kant-Studien Bd. XXXXI, S. 246). Und der inneren Absolutheit, welche die Wiederkunftsposition als Lehre hat, entspricht die äußere Absolutheit der Wiederkunft als einer Realität. Hierher rührt Nietzsches Eifer „physikalisch" zu beweisen, über welchen nichts gesagt ist, wenn man (wie Möbius und im Anschluß daran Löwith, Nietzsches Philosophie usf., Anm. 287, S. 175) auf den physikalischen Dilettantismus Nietzsches hinweist.
Im selben Zusammenhang sucht Simmel auch den Gedanken des „Übermenschen" seiner Absolutheit zu entkleiden. Er nimmt ihn als Hinweis auf „die jeweils höhere Menschenform über jeder momentan tatsächlichen" und entdeckt eben damit jene Funktionalität aller Stufen, welche die geistige Tragik Nietzsches ausmacht. Für das Ideal des Übermenschen ergibt sich allerdings daraus gerade die Bedeutung, der ertötenden Uferlosigkeit von Überwindungen Grenze und Ziel zu setzen.

## *Zu Seite 9*

[2]) Karl Löwith sagt (Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, S. 92): „Nicht das Leben, sondern Nietzsche selbst ist es, der sich immer neu überwinden muß und sich daraus das Leben im Ganzen als Wille zur Macht gedeutet hat."

*Zu Seite 11*

[3]) Alfred Baeumler meint (Nietzsche der Philosoph und Politiker, S. 82): „Es gibt im Grunde keine Philosophie der ewigen Wiederkunft, es gibt nur eine Religion der ewigen Wiederkunft. Als Nietzsche der Eingebung von Surlei nachgab, ist er für einen Augenblick dem gottbildenden Instinkt in sich unterlegen. Das sicherste Kennzeichen dafür, daß wir es hier nicht mehr mit dem Philosophen Nietzsche zu tun haben, ist das auf die Wiederkunft bezügliche „Ja- und Amenlied", mit welchem der dritte Teil des „Zarathustra" schließt, und das mit seiner Hervorkehrung des Begriffs der Liebe („Denn ich liebe dich, o Ewigkeit!") zu allen philosophischen Positionen Nietzsches im Gegensatz steht." — Demgegenüber ist nur zu betonen, daß in Ansehung der wirklichen Problematik Nietzsches die fragliche Lehre als ergänzende Lösung von durchaus gleicher Bedeutsamkeit ist wie diejenige, auf welche jener Interpret seine Auffassung gründet. Wenn für die Lehre vom Willen zur Macht die strengere logische Durchführung ins Gewicht fällt, so dürfte, ganz entgegen der Ansicht Bäumlers, die philosophische Intention Nietzsches mehr auf der Seite der Wiederkunftsoffenbarung zu suchen sein. Die „Hervorkehrung des Begriffs der Liebe" steht zu Nietzsches Positionen gerade soweit nicht in Gegensatz, als sie „philosophisch" sind. Vgl. Kap. 2e und 12c.

*Zu Seite 11*

[4]) Wie Nietzsches ganzes Philosophieren bei Bäumler vor der Konzeption des Willens zur Macht zurücktreten muß, so wird auch diese selbst ihrer tieferen Züge zugunsten einer einzigen fraglichen Bedeutung entkleidet. Weit davon entfernt, die Stimme des intellektuellen Gewissens im Bekenntnis zum universalen Machtwillen zu hören, unterstellt der Interpret vielmehr das ganze geistige Ringen Nietzsches und seine Ergebnisse dem heroistischen Ideal (a. a. O. S. 102): „In dem Augenblick, wo man Nietzsches Feindschaft gegen das Christentum mit Hilfe des Begriffs „Freigeist" zu erklären sucht, verliert man den Weg zu den wirklichen Gründen seines Antichristentums." (S. 103): „nicht lateinische Freigeisterei, sondern Siegfried steht hinter dem Angriff Nietzsches auf das Christentum." — Gewiß, Nietzsche war von der Siegfriedgestalt tief beeindruckt und er hat es Wagner nie vergessen, daß er der Schöpfer eines „sehr freien Geistes" war. Immerhin muß es wundernehmen, daß Nietzsche nicht in größerer Ausführlichkeit von diesem Typus gehandelt hat. Bäumler kommt nun allerdings diesem Einwand zuvor (S. 111): „Man sage nicht, er hätte das Ideal des Helden psychologisch darstellen sollen; wenn es ihm auf den heroischen Menschen ankam, konnte er ihn nicht psychologisch darstellen, denn alle Psychologie setzt herab. Die Psychologie ist für Nietzsche immer nur eine Waffe." — Dagegen spricht jedoch, daß Nietzsche anderen Idealtypen gegenüber solcherlei Rücksicht nicht gezeigt hat. Vielleicht aber ist unter der Charakteristik des Freigeistes selbst zuweilen der „nordische" und „kämpferische" Antichrift gemeint? — Im allgemeinen hat sich Nietzsche gegen eine derartige Auslegung verwahrt. „Menschliches, Allzumenschliches I" versichert noch zum Schlusse, daß es mit der Freiheit des „freien Menschen der Tat" eine „eigne Bewandtnis" habe, und auch das „Jenseits", welches den neuen Philosophen und Freigeist als „Versucher" ankündigt, zeigt keine Sinnesänderung in diesem

Punkte. Einmal aber kommt es doch zu einer Vereinigung der beiden antipriesterlichen Typen des Denkers und Kriegers, allerdings nicht in einem Ideale, sondern als Stufe zu einem Ideal, zu dem des „Heiligen der Erkenntnis." Nur wo Nietzsche mit der Maske des Zarathustra selbst priesterlich prophetische Züge annimmt, kommt ihm der Gedanke einer freigeistig-kriegerischen Vorläuferschaft. Andrerseits zeigt gerade Zarathustras Rede „vom Krieg und Kriegsvolke" die Hilflosigkeit Nietzsches in der konkreten Vorstellung jener Personalunion. Zwar wünscht sich der Weise im Anfang die „Kriegsmänner der Erkenntnis" zu besten Feinden und will einer der ihren gewesen sein, aber was er weiter zu sagen hat, scheint nicht gerade auf das geistige Rittertum gemünzt. Dafür ist es psychologisch von außerordentlicher Bedeutung und ganz im positiven Sinne (vgl. Kap. 8 c). Gleichviel also, wie man sich zu Bäumlers inhaltlicher These vom geheimen Siegfriedideal Nietzsches stelle, — sein methodisches Dogma von der herabsetzenden Psychologie ist durch Nietzsche selbst widerlegt.

### *Zu Seite 20*

[5]) Karl Jaspers glaubt das „Zögern in der Mitteilung" bei Nietzsche ganz von der Wirkung der Aussage her sehen zu müssen (Nietzsche, S. 19): „der Denkende möchte zurückhalten, wenn er die Zerstörung sieht, die aus dem Gedanken entspringen kann, wenn ihm die Verkehrungen und Mißbräuche bewußt werden, die mit ihm möglich sind." Schon hieraus leuchtet der Sinn der „indirekten Mitteilung" ein, welche geübt wird, „wenn der Mitteilende nicht einfach sagt, was ihm Wahrheit ist, sondern den anderen dadurch erreicht, daß dieser es selbst durch ein zweideutiges Aufmerksamgemachtwerden finden muß." (S. 358) Danach zieht Jaspers den Schluß von der „Notwendigkeit und Wahrheit der Maske" (S. 359): „Ist, was wahr ist, nicht geradezu, so gehört zum Dasein die Maske; nicht die Maske, die nur täuschen will, sondern die Maske, die schützt, um nur dem echten Blick, der die Wahrheit trifft, durchdringbar zu sein. Die Indirektheit ist nicht mehr eine Technik der Mitteilung, sondern Wahrheit des Seins im Dasein und des Sagens selbst. In der Maske ist sowohl gemeine Lüge wie die eigentliche Wahrheit; ein Werk als Maske ist die Verwechselbarkeit durch Zweideutigkeit und Vordergrund." — Ihrer vorgegebenen psychologischen Äußerlichkeit scheint uns allerdings die Maske durch diese existentielle Beschwerung nicht entrissen.

### *Zu Seite 23*

[6]) Ernst Bertram verzichtet in dem Kapitel „Maske" seines Nietzsche Buches (Nietzsche, 7. Aufl. 1929, S. 176—200) darauf, die Maske als Prinzip für die Auslegung selbst geltend zu machen. Seine Interpretation weiß gleichsam nichts von ihren eigenen Ergebnissen, sondern vollzieht sich in naiver Anlehnung an Nietzsches Selbstdarstellung. Diese aber läßt völliges Dunkel darüber bestehen, wie das durch Wagners Persönlichkeit inspirierte Thema des Schauspielertums zum persönlich bedeutsamen Problem der Maske werden konnte. Das Hauptbemühen des Interpreten geht denn auch dahin, diesen Übergang zwanglos zu explizieren, was ihm jedoch nirgends gelingt, ohne die eigentliche Maskenproblematik Nietzsches stillschweigend vorauszusetzen. — Bertrams Darlegung vollzieht sich in folgenden Stufen: Nachdem

das „untheatralische" Wesen Nietzsches festgestellt ist, heißt es (S. 177): „Erst die Verzauberung durch Wagners Kunst und mächtige Persönlichkeit hat ihm das Rätsel der „Maske" als ein ihn angehendes erscheinen lassen." — Aber eine Verzauberung muß einen Boden haben; gewisse Wesensseiten sind es, welche darin mächtig gemacht werden über andere; wie kommt es, daß der Philosoph Musik braucht? Dieser Frage geht Bertram nicht nach. Dafür wird (S. 180) die „Loslösung des eigentlichen engeren Schauspielerproblems aus dem der dionysischen Verzauberung" verfolgt: „Das Spiel mit dem Rausche statt des Rausches selbst, der Komödiant an Stelle des Ekstatikers, das ichsüchtig maskenfrohe Individuum statt des im Gott versinkenden — das bezeichnet das Entstehen des eigentlichen Schauspielertypus." Mit dieser Unterscheidung ist so etwas wie ein problematischer Zug innerhalb der Maskenthematik Nietzsches aufgewiesen. Das Interesse jedoch, welches der „Erkennende" an der dionysischen Echtheit nimmt, bleibt unbegründet. Diese Grundlosigkeit der Deduktion tritt noch schärfer hervor, wenn jene Alternative in ihrer persönlichen Bedeutung für Nietzsche ausgelegt wird (S. 184): „Die Verfratzung des geliebten Bildes einer dionysischen Natur in eine komödiantische . . . wurde Nietzsche zu einer beinahe tödlichen Selbstentschleierung: s o hatte er im Wesentlichsten, Wesenhaftesten seiner Natur sich täuschen lassen, vielmehr sich selber getäuscht! War d i e s Erlebnis Schauspielerwirkung und Schauspielertrug gewesen, was fortan war Wesen, war s e i n Wesen?" Hier ist ein Übergang von der Enttäuschung im „Liebeswahn" zur Unruhe über das eigene Wesen statuiert, welcher mehr Probleme eröffnet, als er löst. Das gilt auch von Bertrams weiterer Auswertung dieser „typischen" Erfahrung Nietzsches (ibid.): „Alles, was Nietzsche jemals an Erkenntnis über die Notwendigkeit der Illusion und der Lüge, über den lebenerhaltenden Wahn, über die tödliche Hellsichtigkeit theoretisch formuliert hat, kommt aus dem Schmerz über das Erlebnis, Dionysos zum Komödianten verfratzt gesehen, den großen Komödianten als den Gott verehrt zu haben." Ein solcher Schluß vom Schmerz über die Lüge auf die Notwendigkeit der Lüge setzt die ganze Überwindungstechnik und Maskenwendigkeit voraus, welche in ihm angeblich erst erworben sein soll.

### *Zu Seite 31*

[7]) Mit Bezug auf den „Zauberer" des Zarathustra sagt Bertram (a. a. O. S. 188): „Aber alles, was Nietzsche verfolgt und mit undankbarer, selbstquälerischer Seelenzergliederung entlarvt, nimmt eine gespenstische Rache: es wendet sich, in die letzte Enge getrieben, ihm halb flehend, halb drohend entgegen und weist ihm das Antlitz — sein eigenes Antlitz." — Man kann die Äußerungen einer tiefen Maskenproblematik nicht anschaulicher erfassen, aber ihr selber auf die Spur zu kommen, bleibt jenem Interpreten durch die mythologische Bescheidenheit seiner Methode versagt.

### *Zu Seite 57*

[8]) Ebenso wie Bertram die e i n e Maske, welche Nietzsche hat, verfehlt, trifft er die vielen Masken, von welchen Nietzsche spricht, nur ungefähr, indem er das biographische Moment nicht immer aufs Glücklichste mit dem thematischen vermischt. Bertram unterscheidet folgende Masken Nietzsches:

1. die Maske der Wirkung (des Wahren):

(S. 189) „was als wahr wirken soll, darf nicht wahr sein . . . ist der Leitsatz für Nietzsches eigenes Verfahren des erkennend Lehrenden, für all seine angewandte und mitzuteilende Erkenntnis";

2. die Maske der Verführung (zum Leben):

(S. 191) „Aber der tiefe Geist ist immer auch der leidende . . . und so wird die Maske des Wirkenden immer auch die Maske eines Leidenden, der sein Leid vor allen verbergen muß, da er ja zum Leben verführen will — und man glaubt nur dem Glücklichen, dem glücklich Scheinenden";

3. die Maske des Schutzes:

(190) „Je tiefer eine Natur wirkt, umso unvermeidlicher, umso notwendiger wächst um sie die schützende Maske." —

Der bei Nietzsche eindeutig vorliegende Zusammenhang zwischen Maske und Scham ist dabei nicht berührt. Dies geschieht erst in Bertrams Schlußkapitel „Eleusis" (S. 371—394), welches darum allererst einem wirklichen Maskenmotiv Nietzsches gerecht wird: der schweigsamen Scheu angesichts wahrer Natur. Doch fällt hier alle psychologische Vielfalt, durch welche sich Nietzsches Behandlung der Scham auszeichnet, der mythologisierenden Tendenz zum Opfer.

### *Zu Seite 63*

[9]) Obgleich Jaspers (s. o.) den einen Zirkel in Nietzsches geistiger Existenz, welcher identisch ist mit seiner Maskenhaftigkeit, nicht sieht, befaßt er sich in durchaus positivem Sinne mit dessen Ausdruck, den vielen expliziten Zirkeln und Widersprüchen, welche Nietzsches Werk bietet. So kennt er einen „zweifachen Zirkel" der Moralität (S. 124—126): „Die Moralität entspringt der Unmoralität" — „Die Moralkritik entspringt der höchsten Moralität". „Indem Nietzsches Moralkritik über alle Einzelheiten hinaus an die äußersten Grenzen dringt, erwachsen ihm faktisch die Konsequenzen, seine Aussagen entweder in bewußten Zirkeln aufzuheben, oder sie unbewußt in kontradiktorischen Widersprüchen stehen zu lassen." — Der Standpunkt, von dem aus Jaspers sich mit diesen Verhältnissen abfindet, erhellt aus seiner Behandlung des Wahrheitszirkels (S. 164 f.): „In dem Werdeprozeß des Lebens müßte auch alle Wahrheit über die Wahrheit einen werdenden Charakter haben, also eine Weise des Irrtums sein." Dennoch ist mit dem Wagnis zu ihr etwas erreicht, denn: „Die Theorie ist nicht Theorie eines so bestehenden Sachverhalts, sondern philosophisches Ausdrucksmittel, und zwar erstens für den existentiellen Appell an wesentliche Wahrheit als getragen von wesentlichem Leben, zweitens für die Möglichkeit eines das Leben transzendierenden Innewerdens des Seins." Entsprechend heißt es zur „Selbstaufhebung des Wahrheitswillens" (S. 184 f.): „Der Zirkel wird, eingesenkt in die Leidenschaft zur Wahrheit, noch einmal auf die Spitze getrieben . . . Erstens ist — im Zusammenhang mit der Theorie des lebensnotwendigen Scheins — die Lebensfeindlichkeit der Wahrheit ein Grund gegen die Wahrheit . . . Zweitens führt das Denken auf dem Weg des Erkennens selbst zum Umschlagen . . . Jedoch ist dieses Zusammensinken des Zirkels, in dem der Wahrheitswille sich selbst vernichtet zu einem bloßen Nichts, nur eine Grenze des Gedankens. Entweder erfüllt sich für Nietzsche der Zirkel wieder durch kreisende Bewegungen, in denen der Kampf um die

sogleich wieder wie selbstverständlich vorausgesetzte Wahrheit einsetzt, oder es wird an der Grenze im transzendierenden Durchbruch ein anderes fühlbar." — Gerade durch seine nihilistische Verfassung wird also Nietzsches Werk für Jaspers sinnvoll: in der logischen Erschöpfung der Diesseitigkeit sieht er die Morgenröte einer aufgehenden Transzendenz. Uns will es scheinen, als ob bei dieser Betrachtungsweise die eigentlichen Positionen Nietzsches alle Bedeutung verlören gegenüber dem Modus des Denkens, welcher sich in ihren Beziehungen ausdrückt. Statt „ewiger Wiederkunft" und „Wille zur Macht" könnte auch etwas anderes dastehen: wenn es nur Zirkel und Widersprüche gibt.

*Zu Seite 64*

[10]) Es ist nicht sehr „psychologisch", wenn Ludwig Klages (Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 2. Aufl.) das überaus hintergründige Bekenntnis zum Willen zur Macht für dessen realen Ausdruck nimmt und in grob genealogischer Manier („Ich bin durch und durch Wille zur Macht" usf.) das Moment der Selbstüberwindung bei Nietzsche, seine „asketische Selbstkasteiung" als den „Notausgang einer äußersten Überspannung des Willens zur Macht" herleitet (S. 202 f.). Gerade um den Kreislauf der Überwindungen aufzuhalten, hat Nietzsche seine Lehre vom Willen zur Macht entworfen. Was aber sein wirkliches Wollen anbetrifft, so ist es „dionysischer" als Klages annimmt. Schafft es sich doch den Begriff des Dionysischen, der seine Rationalität zur überströmenden Erfahrung wendet.

*Zu Seite 65*

[11]) Gerade unter Berufung auf den zitierten Passus bringt Klages für Nietzsches Konzeption und Wesen die mythologische Bedeutung des Dionysischen in Anschlag, derzufolge dieses in Gegensatz zu allem Geistigen steht (a. a. O. S. 166). Das wäre nun völlig undiskutabel, wenn nicht der Klagessche Begriff des Geistes alle höhere Geistigkeit, insbesondere die philosophische ausschlösse. Aber auch so handelt es sich um eine Fehlinterpretation. Hier ist es Bäumler, welcher den unmythischen, den modern-musikalischen Charakter von Nietzsches Dionysos-Konzeption nachgewiesen hat (Der Mythus von Orient und Occident, Einleitung 3, II). Nur ist auch damit nicht alles gesagt. Genau genommen sucht Nietzsche im dionysischen Aufschwung das theoretische Erleben nach Analogie des musikalischen. Und zwar ist es eben die von Klages verfemte ratio des asketischen Moralismus, welche im Rausch schöpferisch werden soll. Sie muß jedenfalls in jenen Zustand eingehen, um sich in ihm zu verwandeln. Eine andere Frage ist es, ob und wo die Verwandlung bei Nietzsche gelingt. Unter diesem Gesichtspunkt der Erfüllung des selbstgeschaffenen Ideals hat Klages vielleicht Recht, dem „Zarathustra" das dionysische Wesen streitig zu machen. Aber im Plan ist es doch das dionysische Werk Nietzsches, trotz seiner „Christlichkeit". Die Ahnung, daß es hier eine Einheit geben könne, setzt sich bei Klages nur in Form einer einschränkenden Bemerkung durch. Indem er nämlich das Dionysische unter anderem durch das Attribut der „unaufhaltsamen Wandlung" erfaßt, muß er zugeben (S. 171), hier läge „allerdings auch eine vitale Wurzel von Nietzsches Verherrlichung der Grausamkeit als einer Lust nämlich nicht an eigner Machtvermehrung, sondern am Zerstören eines Bestehenden zwecks schöpferischer Erneuerung".

# Literaturangabe


Ch. Andler: Nietzsche. Sa vie et sa pensée. Paris, 1920.

A. Bäumler: Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig, 1937.

— Bachofen der Mythologe der Romantik, in: Der Mythus von Orient und Occident. München, 1926.

K. Besser: Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel, Novalis und Nietzsche. Berlin, 1935.

E. Bertram: Nietzsche. Berlin, 1929.

— Nietzsche die Briefe A. Stifters lesend, in: Ariadne, Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft. München, 1925.

K. Hildebrandt: Wagner und Nietzsche usf. Breslau, 1924.

— Über Deutung und Einordnung von Nietzsches „System", in: Kant-Studien XXXXI. Berlin, 1936.

K. Jaspers: Nietzsche. Berlin u. Leipzig, 1936.

O. Kein: Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling. Berlin, 1935.

L. Klages: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. Leipzig, 1930.

K. Löwith: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft usf. Berlin, 1935.

— Kierkegaard und Nietzsche. Frankfurt a. M., 1933.

E. Podach: Friedrich Nietzsche und Lou Salomé. Zürich u. Leipzig, 1938.

E. Salin: Jakob Burckhardt und Nietzsche. Basel, 1938.

G. Simmel: Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig, 1907.


---

**Zur Anthropologie der Scham**


P. Häberlin: Das Gute. Basel, 1926.

M. Scheler: Über Scham und Schamgefühl, Nachlaß Bd. I. Berlin, 1933.


---

# Vita

Als Sohn des Fabrikanten Martin Fürstenthal und seiner Ehefrau Hanna, geb. Zeimann, wurde ich, Achim Fürstenthal, am 2. Mai 1913 in Berlin-Charlottenburg geboren. Ich besuchte die Goethe-Schule, Abteilung Reform-Realgymnasium, Berlin-Wilmersdorf, und wechselte in den beiden obersten Klassen zum Köllnischen Gymnasium, Abteilung Real-Gymnasium, Berlin. Hier bestand ich Ostern 1934 das Abiturium. Nach privater Vorbereitung und Teilnahme an psychologischen Fachkursen begann ich das Studium der Philosophie an der Universität Beograd (Jugoslavien), vor allem bei Herrn Professor Dr. Arthur Liebert. Auf dessen Rat setzte ich nach einem Jahr das Studium an der Universität Basel fort. Hier besuchte ich Vorlesungen und Übungen der Herren Dozenten: Prof. Dr. Häberlin (Psychologie und Philosophie), Prof. Dr. Schmalenbach (Philosophie), Prof. Dr. Ritschl (Soziologie), Prof. Dr. Portmann (Zoologie), Prof. Dr. Geigy (Zoologie), Prof. Dr. Ostrowski (Mathematik), Prof. Dr. Spieß (Mathematik), Prof. Dr. Muschg (Germanistik), Prof. Dr. Speiser (Ethnologie). — Ich danke meinen Lehrern für die von ihnen genossene wissenschaftliche Förderung, besonders Herrn Professor Dr. Häberlin, bei dem ich 1938 meine Dissertation begann. Unter seiner Leitung und auf Grund seiner immer fruchtbaren Anregungen habe ich sie 1940 zu Ende führen können.